المعانى ، كشيئية المعدوم ، ومعنى الصفة - مما أدى إلى الاختلاف فى المواقف حول هذه الموضوعات على النحو الذى سنعرفه فيما بعد .

* *

● الأدلة :

على الرغم من اتفاق المعتزلة والأشاعرة والماتريدية على استخدام الأدلة العقلية والنقلية ، إلا أن هناك اختلاف بينهما فى تطبيق هذه الأدلة ، كما أن هناك خلاف فى الأخذ ببعض الأدلة وقوتها .

فهم يأخذون بقياس الغائب على الشاهد ، إلا أنهم اختلفوا فى شروطه ، فوضع المعتزلة شروطاً لتطبيقه ، ووضع الأشاعرة شروطاً أخرى لتطبيقه (سنعرض لها فيما بعد) [1] .

وغالى الأشاعرة فى تطبيقه فى مجال الصفات الإلهية لكى يثبتوا تلك الصفات بناء على الشاهد ، وغالى المعتزلة فى تطبيقه فى أصل العدل لكى يثبتوا مسئولية الإنسان عن أفعاله . وغير ذلك من المسائل المتصلة بذلك الأصل .

أيضاً اختلفوا فى التأويل ، فلقد توسَّع فيه المعتزلة ، بينما أخذ به الأشاعرة المتأخرين بقدر ، ولقد اختلفوا أيضاً حول تأويل الآية الواحدة ، ليؤيد كل فريق وجهة نظره - كالآيات الدالة على رؤية الله تعالى - واختلفوا فى آيات الوعد والوعيد . ويتصل ذلك بموقفهم من المحكم والمتشابه والعموم والخصوص والمطلق والمُقيَّد (وسوف نعرض بالتفصيل لذلك كله عند الحديث عن أسباب الاختلاف) .

وذكر البغدادى إنكار النظام لحجية الخبر المتواتر وللإجماع [2] . ولقد وضَّح القاضى عبد الجبار موقف النظام فيما بعد .

واختلفوا أيضاً فى مدى اليقين فى الأدلة العقلية والنقلية ، وكان نتيجة لذلك أن اختلفوا فى الأخذ بهما ، ولم يكن الأخذ بهما متوازناً عندهما ، وجعل أحدهما أصلاً والآخر فرعاً ، وتقدم أحدهما على الآخر .

* * *

---

(١) يمكن مراجعة : المحيط بالتكليف ، للقاضى عبد الجبار ، الجزء الأول ، والشهرستانى : نهاية الإقدام ، وسنعرض لذلك بالتفصيل فيما بعد .

(٢) البغدادى : الفَرق بين الفِرق ، ص ١٤٢

٢ - العالَم

يذكر البغدادى بعض مواضع الخلاف مع المعتزلة فيما يتصل بالعالَم ، فيشير إلى معارضة قول النظام بالجزء الذى يتجزأ إلى ما لا نهاية [١] .

وقول أهل السُّـنَّة باختلاف أجناس الأعراض ، وأكفروا النظام فى قوله إن الأعراض كلها من جنس واحد وإنها كلها حركات ، لأن هذا يوجب أن يكون الإيمان من جنس الكفر ، والعلم من جنس الجهل ، والقول من جنس السكوت ، وأن يكون فعل النبى عليه السلام من فعل الشيطان الرجيم .

واتفق أهل السُّـنَّة على أن كل عرض حادث فى محل ، وأن العَرَض لا يقوم بنفسه ، وأكفروا مَن قال من المعتزلة البصرية بحدوث إرادة الله سبحانه لا فى محل ، وبحدوث فناء الأجسام لا فى محل ، وأكفروا أبا الهزيل فى قوله : إن قول الله عَزَّ وجَلَّ للشىء : « كن » عَرَض حادث لا فى محل [٢] .

وأجمعوا (يقصد أهل السُّـنَّة) على جواز فناء العالَم كله من طريق القدرة والإمكان ، وقالوا بتأبيد الجنة وتأبيد النار وعذابها عن طريق الشرع ، وأجازوا فناء بعض الأجسام دون بعض ، وأكفروا أبا الهذيل بقوله بانقطاع نعيم الجنة وعذاب النار ، وأكفروا الجبائى وابنه أبا هاشم فى قولهما : إن الله لا يقدر على إفناء بعض الأجسام مع إبقاء بعضها ، وإنما يقدر على إفناء جميعها بفناء يخلقه لا فى محل [٣] .

وأجمع أهل السُّـنَّة على أن الحوادث قبل حدوثها لم تكن أشياءً ولا أعياناً ، ولا جواهر ولا أعراضاً ، على خلاف قول القدرية فى دعواها أن المعدومات فى

---

(١) البغدادى : الفَرق بين الفِرق ، ص ٣٢٨

(٢) البغدادى : الفَرق بين الفِرق ، ص ٣٢٩

(٣) البغدادى : الفَرق بين الفِرق ، ص ٣٣١

حال عدمها أشياء ، وقد زعم البصريون منهم أن الجواهر والأعراض كانت قبل حدوثها جواهر وأعراضاً ، وقول هؤلاء يؤدى إلى القول بِقِدم العالَم ، والقول الذى يؤدى إلى الكفر كفر فى نفسه [1] .

* * *

٣ - الأُلوهية

لا خلاف بين المتكلمين حول إثبات وجود الله تعالى ووحدانيته ، وإن تنوعت طرق الإثبات فيما بينهم ، وتكاد تكون واحدة لديهم وهى تعتمد على حدوث العالَم وأن له مُحْدِث هو الله تعالى . ودليل العناية والاختراع التى أشار إليهما القرآن الكريم فى أكثر من موضع .

وإنما وقع الخلاف حول نسبة صفاته تعالى إلى ذاته ، وما انبنى عن ذلك من مسائل ، من تقسيم الصفات ، وقِدمها وحدوثها ، وتفصيل الصفات وتناول كل صفة على حدة ، إلى غير ذلك من أبحاث شغلت معظم أبحاث هذا العلم ، الذى يرجع فى أحد مسمياته إلى البحث فى إحدى الصفات الإلهية وهى مشكلة الكلام الإلهى وخلق القرآن - وكذلك تسميته بعلم التوحيد نسبة إلى أهم قضاياه وهى وحدانية الله تعالى - ومجمل القول : إن البحث فى الألوهية كان جوهر هذا العلم وأبحاثه واحتلت مكاناً بارزاً فيه .

وعلى الرغم من الاتفاق على الأصول فيما يتصل بمشكلة الألوهية كإثبات وجود الله تعالى ووحدانيته واتصافه بالكمال وتنزيهه عن النقص ، إلا أن هوة الخلاف واسعه فيما دون ذلك من مسائل ، كذلك عظمت اتهامات كل فريق لغيره بحيث لم تقتصر على المسائل الفرعية ، بل امتدت إلى الأصول والخروج عن الدين .

وفيما يلى سوف نشير إلى نقاط الخلاف بين الفريقين فيما يتصل بمبحث الألوهية .

* *

---

(١) البغدادى : الفَرق بين الفِرق ، ص ٣٣٢

● معنى الصفة :

كان أساس الخلاف فى هذا المبحث يرجع - منذ البداية - إلى الخلاف حول معنى الصفة .

ومعنى الصفة عند المعتزلة أنها مجرد وصف الواصف ، ولم يكن فى الأزل واصف ، والاسم - عندهم - التسمية ولم يكن فى الأزل مسمى [١] ، ومعنى هذا أن الصفة مجرد قول نطلقه للدلالة على الموصوف ، وليس لها معنى حقيقى ، وليس لها وجود فعلى - ومن منطلق فهمهم لمعنى الصفة كان رأيهم فى نفى صفات قديمة لله تعالى .

والأشاعرة - كما يوضح رأيهم الباقلانى فى معنى الصفة أنها الشىء الذى يوجد بالموصوف أو يكون له ويكسبه الوصف الذى هو النعت الذى يصدر عن الصفة ، ومعنى هذا أن للصفة وجود ثابت حقيقى ، وهى قد توجد تارة أو تُعدم تارة أخرى ، فإذا وُجِدت غيَّرت حكم الموصوف وصيَّرته عند وجودها على حكم لم يكن عليه عند عدمها ، كالعلم والجهل والقدرة والعجز [٢] . وعلى هذا قال الأشاعرة بإثبات الصفات الأزلية السبعة لله تعالى ، وهى : الحياة والقُدرة والعلم والإرادة والكلام والسمع والبصر .

ووفقاً لهذا الخلاف حول معنى الصفة ، كان الخلاف حول إثبات الصفات ونفيها .

فالمعتزلة يقولون بنفى وجود صفات قديمة ، لأن إثبات الصفات القديمة لله تعالى ، هو إيجاد قدماء مع الله ، فالعلاف يقول : إن علم البارى سبحانه هو هو وكذلك قدرته وسمعه وبصره ، والنظام يقول إن قولى : عالِم قادر سميع بصير ، إنما هو إيجاب التسمية ونفى المضاد .

وقال الجبائى : إن الله عالِم لنفسه وقادر لنفسه ، وقال أبو هاشم : إن الله عالم لكونه على حال ، قادر لكونه على حال [٣] .

---

(١) الإسفراينى : التبصير فى الدين ، ص ٣٧

(٢) الباقلانى : التمهيد ، ص ٢١٢ - ٢١٥

(٣) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : ٢ / ١٧٧ - ١٧٩ ، والقاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٨٢ ، ١٨٣

أما متكلمى أهل السُّـنَّة فلقد أثبتوا صفات قديمة لله تعالى ، وإن اختلفوا فيما بينهم فقال الأشعرية بِقِدَم الصفات الذاتية وحدوث الصفات الفعلية ، وقال الماتريدية بقدم الصفات كلها - ذاتية أم فعلية .

ويذكر الشهرستانى رأى الأشعرية أن البارى تعالى عالِم بعلم ، قادر بقدرة ، حى بحياة ، سميع بسمع ، بصير ببصر ، مريد بإرادة ، متكلم بكلام ، باق ببقاء ، وهذه الصفات زائدة على ذاته سبحانه وهى صفات موجودة أزلية ، ومعان قائمة بذاته ، وحقيقة الإلهية أن تكون ذات أزلية موصوفة بتلك الصفات [1] .

* *

● علاقة الصفات بالذات :

لم يقصر المتكلمون بحثهم فى إثبات الصفات ونفيها ، بل دعاهم الفضول العقلى إلى البحث فى علاقة صفاته تعالى بذاته ، فهل الصفات هى الذات أم شيئاً آخر سوى الذات .

قال المثبتون للصفات (الماتريدية والأشاعرة) : إن هذه الصفات زائدة على ذاته سبحانه وتعالى وهى صفات أزلية ومعان قائمة بذاته ، لكنها ليست هى الذات ، ولا هى غير الذات ، وعبَّروا عن ذلك بقولهم : لا هى هو ، لا هى غيره .

وقال المعتزلة : إن الصفات ليست شيئاً سوى الذات ، فهى عَيْن الذات أو أحوال للذات [2] .

* *

● تفصيل الصفات :

وكان نتيجة لتلك الخلافات حول معنى الصفة وإثبات الصفات ونفيها وقدمها

---

(١) الشهرستانى : نهاية الإقدام ، ص ١٨٢ ، مع ملاحظة وقوع خلاف بين الأشعرية فى صفة البقاء هل هو باق بذاته أم ببقاء ، الأشعرى : اللمع ، تحقيق د . غرابة ص ٢٦ - ٣١

(٢) الباقلانى : التمهيد ، ص ٢١٤ ، القاضى عبد الجبار : المغنى : ٧ / ١٢٦

وحدوثها ، أن اختلفوا فى تفاصيل تلك الصفات ، فصفة التكوين عند المعتزلة هى عَيْن المكون وهو حادث ، بينما أن التكوين عند الماتريدية قديم وهو غير المكون الحادث [١] .

وأجمع أهل السُّـنَّة على أن علم الله تعالى محيط بجميع المعلومات ما كان منها وما يكون وما لا يكون ، وقال الأشعرى : إن الله عالِم بعلم ، لأن الصنائع الحكيمة لا تقع منا إلا من عالِم ، كذلك لا تحدث إلا من ذى عِلم ، وأن معنى العالِم أن له عِلماً [٢] .

وأجمعت المعتزلة على أن الله لم يزل قادراً عالماً حياً ، ويقولون : إن الله عالم لذاته وأنه لو كان تعالى عالم بعلم لكان لا يخلو إما أن يكون معلوماً أو لا يكون معلوماً ، لم يجز إثباته لأن إثبات ما لا يُعلم يفتح الجهات ، وإن كان معلوماً فلا يخلو إما أن يكون موجوداً أو معدوماً ، لا يجوز أن يكون معدوماً ، وإن كان موجوداً فلا يخلو إما أن يكون قديماً أو محدثاً - والأقسام كلها باطلة ، فلم يبق إلا أن يكون عالماً لذاته [٣] .

ومن المسائل التى كثر الجدل والخلاف فيها مسألة الكلام الإلهى ، والتى بدت واضحة فى الموقف من القرآن الكريم وهو كلام الله بإجماع الكل ، لكنه هل هو مخلوق أم غير مخلوق ؟ كذلك أجمعوا على أن لله تعالى كلام .

ويذكر البغدادى موقف متكلمى أهل السُّـنَّة فيقول بأنهم يقولون بأن كلام الله صفة أزلية قائمة بذاته وهى أمره ونهيه وخبره ووعده ووعيده ، فعلى ذلك فمعنى المتكلم عندهم هو مَن قام به الكلام ، فالله متكلم والكلام صفة ومعنى قائم به [٤] .

أما المعتزلة فيرون أن حقيقة المتكلم أنه مَن وُجِد من جهته الكلام بحسب قصده وإرادته ، فالمتكلم مَن فعل الكلام [٥] .

---

(١) أبو المعين النسفى : تبصرة الأدلة ، ص ١٨٣ - ١٨٥

(٢) الأشعرى : الإبانة ، ص ٤٦ وما بعدها . واللمع : تحقيق د . غرابة ، ص ٢٦ - ٣١

(٣) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٨٣

(٤) البغدادى : أصول الدين ، ص ١٠٦

(٥) الشهرستانى : نهاية الإقدام ، ص ٢٨٠

وقال المعتزلة : إنه لو كان معنى أن المتكلم هو مَن قام به الكلام لوجب أن يكون كلامه إما قديماً أو حادثاً ، وإن كان قديماً ففيه إثبات قديمين [١] .

لذا فلا يصح - عند المعتزلة - إثبات كلام قديم مخالف لكلامنا ، لأن كلام الله عندهم من جنس الكلام المعقول فى الشاهد وهو حروف منظمة وأصوات مقطعة ، وهو عَرَض يخلقه الله سبحانه فى الأجسام على وجه يُسمع ويُفهم معناه، ويؤدى الملك ذلك إلى الأنبياء عليهم السلام ، بحسب ما يأمر به عَزَّ وجَلَّ ويعلمه صلاحاً ويشتمل على الأمر والنهى والخبر وسائر الأقسام لكلام العباد [٢] .

وبالنسبة لرؤية الله تعالى فى الآخرة فيثبتها متكلمى أهل السُّـنَّة واستدل عليها الأشعرى بأدلة سمعية وعقلية [٣] .

بينما ينفى المعتزلة الرؤية فيقولون : يستحيل على الله تعالى الرؤية ، ولا يراه أحد فى الدنيا ولا فى الآخرة . وقال النظام - من المعتزلة - لامرئىٌ إلا اللون وهو جسم ، وذهب الجبائى إلى أن المرئيات جواهر وألوان وأكوان، وقال أبو هاشم : المرئيات جواهر وألوان وهذه كلها صفات يتعالى الله عنها لذا فهو لا يُرى [٤] .

وبالنسبة للموقف من الصفات المتشابهة - وهى الصفات الخبرية - التى تثبت الوجه واليدين والعين فى صفات ذاته تعالى ، والاستواء على العرش والإتيان والمجىء والنزول - ونحو ذلك - من صفات فعله التى قد وردت آيات بشأنها ، وهى على ظاهره توحى بالتشبيه والتجسيم .

ولقد تعددت المواقف بإزاء هذه الصفات ، فالمعتزلة قد أجمعوا على أن الله واحد ليس كمثله شىء ، ليس بجسم ولا شبح ، ولا جثة ولا صورة ، ولاجوهر ، ولا عرض ، ولا بذى أبعاض ولا بذى جهات ، وأوَّلوا الآيات التى يوحى ظاهرها

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى ، : ٧ / ٣

(٢) البياضى : إشارات المرام ، ص ١٤٤

(٣) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، : ١ / ٢٩٠ ، البغدادى : أصول الدين ، ص٩٧

(٤) البغدادى : أصول الدين ، ص ٩٧

بالتشبيه أو التجسيم ليحققوا التنزيه المطلق لله تعالى ، ونفى كل ما يوحى من قريب أو بعيد بتشبيه الخالق بالمخلوق . فعلى سبيل المثال أوّلوا اليد بمعنى النعمة أو القوة ، والعين بمعنى العلم ، والاستواء بمعنى الاستيلاء والغلبة، والوجه بمعنى الذات والنفس . . وغير ذلك من التأويلات التى تُبعد كل المعانى الحسية عن صفاته تعالى .

ويذهب الأشاعرة إلى تنزيه الله تعالى ونفى التشبيه والتجسيم عنه ، وقد أثبت الأشعرى هذه الصفات التى ورد بها الخبر دون تكييف لها أو تأويل لمعناها ، فقوله تعالى : ﴿ لَمِا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ ﴾ (١) . فيه إثبات يدين ليستا جارحتين ولا قدرتين ولا نعمتين لا يوصفان إلا بأن يقال : إنهما ليستا كالأيدى (٢) . وعلى هذا فالأشعرى لا يُؤوِّل تلك الصفات لكنه ليس مُجسِّماً لأنه يقول إن هذه الصفات ثابتة لورود التنزيل بها لكنها بلا كيف .

لكن من بعد الأشعرى نجد أن الأشاعرة قد مالوا إلى تأويل تلك الصفات (٣).

* *

● أفعال الله تعالى :

يوضح البغدادى المواقف من أفعاله تعالى ، فالأشاعرة ترى أنه تعالى صانع الأجسام والأعراض كلها خيرها وشرها ، خلاف قول معمر - من المعتزلة - بأن الله خالق الأجسام دون الأعراض ، وخلاف مَن قال : إن الفاعل المخلوق يُحدث الإرادة وما سواها من الحوادث فعل الله ، كالجاحظ والنظام ، وخلاف عامة القدرية الذين قالوا : إن المتولدات وسائر أكساب العباد ليست من خلق الله عَزَّ وجَلَّ (٤) .

---

(١) سورة ص : ٧٥

(٢) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : ١ / ٢٣٥ - ٢٣٦ ، ومن ٢٦٥ - ٢٧١ ، وأيضاً القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٢١٦

(٣) الأشعرى الإبانة ، ص ٣٧ - ٣٩

(٤) الرازى : أساس التقديس ، ص ٩٩ - ٢٠٤ حيث أورد تأويلاً لكثير من الآيات المتشابهة .

(٥) البغدادى : أصول الدين ، ص ٨٣ ، ٨٤

وقال الأشاعرة : بأن الله عادل فى كل فعاله ، ولا يجب عليه شىء ، غنى عن خلقه ، ولو لم يخلقهم لجار ، ولو أماتهم مرة واحدة لجار ، ما شاء فعل وما شاء ترك ، وعلى هذا نفوا العوض وفعل الله الأصلح لعباده وكل صور الوجوب على الله .

وقالت المعتزلة : إنه ليس لله خلق أفعال العباد ، وليس له منع اللطف ، ولا له التكليف من غير تعويض للمنفعة ، وليس له إسقاط التكليف عن العقلاء فى الدنيا ، ولو لم يكلفهم لم يكن حكيماً (١) .

ويرى الأشاعرة : بأن الله خلق الخلق لا لعِلَّة ، بينما يرى المعتزلة : بأن الله خلق الخلق لعلة هى منفعة الخلق لتعالى الله سبحانه عن النفع (٢) .

ويرى الأشاعرة : أن الله تعالى إذا كلَّف العباد فأطاعوه لم يجب عليه الثواب ، بل إن شاء أثابهم وإن شاء عاقبهم ، وإن شاء أعدمهم ولم يحشرهم ، ولا يبالى لو غفر لجميع الكافرين وعذَّب جميع المؤمنين ، وذلك لقولهم : إن المالك يتصرف فى عبيده كيف شاء (٣) .

بينما يرى المعتزلة : أن الله تعالى إذا كلَّفنا بالأفعال الشاقة فلا بد من أن يكون فى مقابلها من الثواب ما يقابله ، وذهبوا إلى أن الثواب ليس تفضلاً ، لأن التفضل هو ما يجوز لفاعله أن يفعله أو لا يفعله ، والواجب هو ما لا يجوز له أن يفعله ، وعلى ذلك أيضاً العقاب استحقاق ، واستدلوا على ذلك بالأدلة السمعية وهى وعد الله المطيعين بالثواب ، وتوعد العصاة بالعقاب ، فلو لم يجب لكان لا يحسن الوعد والوعيد بهما (٤) .

ولقد ترتب على هذا الموقف أنه يجوز أن يخلف الله وعيده - عند الأشاعرة - لأنهم

---

(١) البغدادى : أصول الدين ، ص ٨٢ ، ٨٣

(٢) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، : ١ / ٣١٨

(٣) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص ١٨٢

(٤) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٦١٤ ، ٦١٩ ، ٦٤٤

رأوا أن الثواب والعقاب تفضل وليس استحقاق ، وأن خلف الوعيد كرم من الله تعالى بينما خلف الوعد لؤم يتعالى الله عنه .

بينما يرى المعتزلة : أن الثواب والعقاب استحقاق وليس تفضل ، وهذا يعنى عدم جواز خلف الوعد أو الوعيد .

وتلك باختصار بعض الإشارات لنقاط الخلاف بين المعتزلة ومتكلمى أهل السُّـنَّة بخصوص مشكلة الأُلوهية ، خاصة بما يتصل بالصفات الإلهية ، وهى تمثل أهم نقاط الخلاف ، ولقد اكتفينا بذكر نماذج فقط .

* * *

٤ - خلق أفعال العباد

ونشير فيما يلى لبعض نقاط الخلاف فى مشكلة خلق أفعال العباد بين المعتزلة ومتكلمى أهل السُّـنَّة ، وهى تمثل إحدى المشكلات الرئيسية التى كثر الخلاف حولها والجدل والمناقشات فيها ، وتبادل كل فريق الاتهامات لغيره بنقض التوحيد ، والخروج من الدين .

يثبت المعتزلة قدرة العبد على الفعل ، وأن أفعاله منسوبة إليه ، وأن الله لم يخلق فعل العبد ، ويوردون الأدلة العقلية والسمعية على قدرة الإنسان على أفعاله ، ويردون على القائلين بخلق الله لأفعال العباد ، سواء المجبْرة أو القائلين بالكسب ، ولقد عدّ المعتزلة القائلين بالكسب مجبْرة [١] .

بينما يقول الأشاعرة بمعارضة قول المعتزلة ، ويردون على احتجاجاتهم ، واعتمد الأشاعرة فى رأيهم فى خلق الله لأفعال العباد على أمرين ؛ الأول : لو كان العبد خالقاً لأفعال نفسه للزم وجود خالق غير الله ، ووجود خالق غير الله محال ، ويلزم من انتفاء اللازم ، انتفاء الملزوم .

والثانى : لو كان العبد موجداً لأفعاله ومحدثاً لها لكان عالماً بها ، واللازم ممتنع فالملزوم ممتنع [٢] .

---

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٢٢ - ٣٤٥

(٢) الآمدى : أبكار الأفكار ، ص ١٣٢

ولقد قال الأشاعرة بالكسب ، ولقد مر بمراحل متعددة عندهم ، فنجده عند الأشعرى - مؤسس المذهب : بأن المراد بكسب العبد للفعل هو مجرد مقارنته لقدرته وإرادته ، من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل فى وجود الفعل سوى كونه محلاً له ، بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى .

وعند الباقلانى: أن قدرة الله تتعلق بأصل الفعل ، وقدرة العبد تتعلق بصفته ، أى بكونه طاعة أو معصية ، ففى هذا إثبات لدور قدرة العبد فى الفعل .

ورأى الإسفرايني أن الفعل يقع بالقدرتين ، قدرة الله تعالى وقدرة العبد ، وهما يتعلقان معاً بالفعل [1] .

وترتب على هذا خلاف حول تفاصيل القدرة الإنسانية ، فهى عند المعتزلة سابقة على الفعل وصالحة للضدين [2] .

وعند الأشاعرة : القدرة مقارنة للفعل ، وغير صالحة للضدين ، ولقد قدَّم كل فريق أدلته التى رد عليها الفريق الآخر [3] .

ولقد أجاز الأشاعرة أن يُكلِّف الله عباده ما لا يطيقون ، واستدلوا على ذلك بأدلة عقلية وسمعية ، وأوَّلوا الآيات التى تعارض موقفهم [4] .

بينما ينفى المعتزلة أن يُكلِّف الله عباده ما لا يطيقون ، وأنه لا يجوز ذلك ، إذ فيه معنى الجبر ، وأن يكون الكافر معذوراً ، فهو مكلَّف بالإيمان ، ولو أطاقه لوقع منه ، فلما لم يقع منه دلّ على أنه غير قادر عليه ، وتكليف ما لا يُطاق قبيح [5] ، ولقد ألزموا القائلين بمقارنة القدرة للفعل بأنهم يقولون بتكليف ما لا يُطاق بالفعل .

وبالنسبة لمسألة الحُسن والقُبح فيختلف المعتزلة وخصومهم حول هذه المسألة ، ويمكن حصر أوجه الخلاف العديدة فى أمرين أساسين هما :

---

(١) الإيجى : المواقف ، ص ٤٨١ ، ٥١٥

(٢) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٨٤

(٣) الباقلانى : التمهيد ، ص ٢٨٧

(٤) الرازى : معالم أصول الدين ، ص ٨٢ ، ٨٣

(٥) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٩٦

الأول : هل الأفعال ذاتية الحُسن والقُبح ، أم أن الحُسن والقُبح أمران إضافيان ؟

الثانى : هل بوسع العقل إدراك الحُسن والقُبح فى الأفعال ، وأن يوجب إدراكه حكماً تكليفياً أم لا ؟

يرى الأشاعرة أن الحُسن والقُبح ليسا وصفاً ذاتياً للفعل ، ولا يُدركان بضرورة العقل أو بالنظر والاستدلال ، والعقل لا يُحسِّن ولا يُقبِّح ، وإنما الحُسن والقُبح أمران إضافيان مختلفان باختلاف الأشخاص ، بل قد يختلفان فى الشخص الواحد باختلاف الأحوال ، والصدق ليس حقيقة ذاتية ، بل هو إخبار عن أمر على ما هو به ، ومن الأخبار الصادقة ما يلام عليها كالدلالة على الهارب من ظالم ، ومن الأخبار الكاذبة ما يُثاب عليها مثل إنكار الدلالة على الهارب من ظالم .

كذلك ليس بوسع العقل الحكم بالحُسن والقُبح ، وذلك لتردد العقل فى الأحكام ، فما من معنى إلا ويعارضه معنى آخر يساويه فى الدرجة أو يفضل عليه فى المرتبة ، فيتحير العقل فى الاختيار إلى أن يرد شرع يختار أحدهما [1] .

والعقل بذلك لا يوجب أمراً تكليفياً ، ولقد فرَّق الأشعرى بين حصول معرفة الله تعالى بالعقل وبين وجوبها به ، فقال : المعارف كلها إنما تحصل بالعقل وتجب بالسمع [2] .

بينما يرى المعتزلة أن الحُسن والقُبح صفتان ذاتيتان للأفعال ، وذلك لأنهما صفتان زائدتان على الوجود ، فالقُبح يقبح لوجوه معقولة ، متى ثبتت اقتضت قبحه ، والحسن يحسن متى انتفت هذه الوجوه كلها عنه ، أى أن الفعل القبيح يكون له صفة تختص به من أجلها يكون قبيحاً ، لأننا متى علمنا الظلم ظلماً ، علمناه قبيحاً ، ومتى خرج عن هذه الصفة لم يكن قبيحاً [3] .

ولا يجوز أن يكون القبيح قبيحاً بالنهى والأمر ، وذلك لأن النهى منه تعالى

---

(١) الشهرستانى : نهاية الإقدام ، ص ٢٧٢ - ٢٨٩

(٢) الشهرستانى : نهاية الإقدام ، ص ٢٧١

(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى ، : ٦ (١) / ٥٢ - ٥٩

دلالة على قبح الشيء ، والدليل على الشيء على ما هو به ، لا أنه يصير على ما هو به بالدلالة ... والنهى على الصادر منه تعالى يجرى مجرى قوله : إن هذا الفعل قبيح ، والأمر ينبيء عن مثل ما ينبيء عنه قوله : إن هذا الفعل ندب أو واجب ، فكما أن الخبر يدل على أن المخبَر عنه على ما تعلق به ، لا أنه بالخبر صار على ما هو به ، فكذلك الأمر والنهى [1] .

أى أن الأمر والنهى ليسا مقياس الحُسن والقُبح ولا مصدرهما ، بل هما للدلالة عليهما ، فالفعل بذلك ليس قبيحاً لأن الله نهى عنه ، بل إن الله نهى عنه لأنه قبيح ، وكذلك القول فى الحسن أنه ليس حسناً لأن الله أمر به ، بل إن الله أمر به لأنه حسن .

ومعرفة الحُسن والقُبح مركوزة فى العقل ، وتُعرف ببداهة العقول جملة حُسن الأفعال وقُبحها فهى معرفة بديهية ، أما معرفة الحُسن والقبح على وجه التفصيل- فيكون بالنظر والتأمل والاستدلال ، وعلى هذا فالموجب هو العقل ، وهناك أمور تفصيلية فى العبادات لا يدركها العقل ولا بد فيها من الشرع كعدد ركعات الصلاة ، وعدد الصلوات ، وكحُرمة صيام العيدين ، وغير ذلك [2] .

وبالنسبة لخلق الآجال ، وأن مَن مات مقتولاً مات بأجله أم قُطِع عليه أجله ؟ ولو لم يُقتل لم يمت فى ذلك الأجل ؟

وموقف أهل السُّـنَّة من الإجابة على هذا السؤال : أن كل مَن مات حتف أنفه أو قُتِل فإنما مات بأجله الذى جعله الله أجلاً لعمره [3] .

وهناك فريق من المعتزلة يوافق قول أهل السُّـنَّة ، وقالوا بأن المقتول لو لم يُقتل لمات فى وقت قتله بأجله ، وقال بهذا العلاف والجبائى ومتأخرو المعتزلة [4] .

أما الفريق الآخر من المعتزلة - وهو من متقدميهم - فقد اختلفوا فى أن المقتول

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى : ٦ (١) / ١٠٥

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى ٦ (١) / ٦٤ - ١١٦

(٣) البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ٣٤١ - ٣٤٢

(٤) البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ١٤٢ ، ١٤٣

مقطوع الأجل وإن لم يُقتل لبقى إلى وقته المقدَّر ، ومنهم مَن قال بجواز الموت والحياة بتقدير عدم القتل ، ومنهم مَن فصَّل فى ذلك .... إلخ [١] .

وبالنسبة للأرزاق ، يذكر القاضى عبد الجبار رأى المعتزلة فى الرزق ، فيقول بأن منه ما هو كُلّى عام كالكلأ والماء ، ومنه ما هو خاص فهو رزق لصاحبه وليس لغيره منعه منه ، وقد يوصف ما لا يملكه الإنسان بأنه رزق ، إذا أبيح له تداوله والانتفاع به ، كالأمور المباحة وبذل الطعام للغير ، وعلى هذا فالمحرَّم تناوله لا يجوز أن يكون رزقاً للظالم والغاصب والسارق ، وكيف يكون الحرام رزقاً وقد نهى الله عنه وعاقبَ عليه ، وترى المعتزلة أن الرزق من الله لأنه إذا كان الرزق عبارة عما يصح الانتفاع به ، وقد علمنا أن جميع ذلك من خلقه سبحانه ، فيجب ألا يصح أن يكون مقدوراً للعبد لا على جهة المباشر ولا على جهة التولد ، لأنه لا يصح منه أن يولد الأجسام والألوان وسائر ما ينتفع به [٢] .

ويذكر الأشعرى رأى أهل السُّـنَّة بأن الأرزاق على ضربين : منها ما يُملِّكه الله الإنسان ، ومنها ما جعله غذاءً له وقواماً لجسمه وإن كان حراماً عليه ، فهو رزق ، إذ جعله الله سبحانه غذاء له وقوام جسمه [٣] .

ويعارض الأشعرى قول المعتزلة بأن الحرام ليس رزقاً لأنه إذا كان يغتصب له ذلك الطعام ويطعمه إلى أن مات ، فرازق هذا الإنسان غير الله ، وهذا إقرار أن للخلق رازقين ، أحدهما يرزق الحلال والآخر يرزق الحرام [٤] .

وبالنسبة للهداية والتوفيق والإضلال والخذلان والختم ، فلقد اختلف موقف أهل السُّـنَّة والمعتزلة بإزاء ذلك ، فيذهب أهل السَّـنَّة إلى أن الهداية من الله تعالى ، وهى تقال على وجهين ؛ أحدهما : من جهة إبانة الحق والدعاء إليه وهى من هذا

---

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : ١ / ٣٢١

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى : ١١ / ٢٧ - ٤١

(٣) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، : ١ / ٣٢٢

(٤) الأشعرى : الإبانة ، ص ٥٩

الوجه تضاف إلى الرسل ، والوجه الثانى : من جهة هداية الله سبحانه لعباده وخلق الاهتداء فى قلوبهم ، فالهداية من الوجه الأول شاملة لكل المكلَّفين ، والهداية من الوجه الثانى خاصة بالمهتدين [١] .

والإضلال بمعنى خلق الضلال فى قلوب أهل الضلال ، والتوفيق هو خلق قدرة الطاعة ، والخذلان خلق قدرة المعصية وهما يُنسبان إلى الله [٢] .

والختم والطبع على القلوب يعنى أن الله طبع على قلوب الكافرين ، أى خلق الكفر فيهم [٣] .

أما المعتزلة فيقولون : إن الهداية تعنى البيان والإرشاد ، والإضلال من الله على وجهين ؛ أحدهما : التسمية بأن يسمى الضلال ضلالاً ، والثانى : على معنى جزاء أهل الضلال على ضلالتهم [٤] .

وترى المعتزلة أن التوفيق هو إظهار الله الآيات من الله فى خلقه الدالة على وحدانيته ، والخذلان لا يُتصور مضافاً إلى الله تعالى بمعنى الإضلال والإغواء للعبيد ، إذ ذلك يُبطل التكليف ويكون العقاب ظلماً ، وذهب البصريون من المعتزلة أن الخذلان هو ذم الله للعصاة ، وقال البعض : هو تسميته إياهم والحكم بأنهم مخذولون ، وقال بعضهم : إنه عقوبة من الله سبحانه [٥] .

أما الختم والطبع على القلوب ، فرأى بعضهم أنه هو الشهادة والحكم أنهم لا يؤمنون وليس ذلك بمانع لهم من الإيمان ، وقال آخرون : هو السواد فى القلب ، كما يقال : طبع السيف - إذا صدأ [٦] .

ويتعلق بمسألة خلق الأفعال الإرادة الإلهية ، ولقد اتفق المتكلمون على أن الله

---

(١) البغدادى : الفَرق بين الفِرق ، ص ٣٣٩ ، ٣٤٠
(٢) الشهرستانى : نهاية الإقدام ، ص ٤١٢
(٣) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : ٢ / ٣٢٤
(٤) البغدادى : أصول الدين ، ص ١٤١
(٥) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : ١ / ٣٢٦ - ٣٢٨
(٦) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : ١ / ٣٣٣

تعالى مريد ، لكن اختلفوا فى معنى ذلك ، فقال الكعبى - من المعتزلة -: إن معناه فى أفعال نفسه أنه عالم بها ، وفى أفعال غيره أنه آمر بها .

وعند الأشاعرة صفة زائدة على العلم ، وذلك لحصول أفعاله تعالى فى أوقات معينة ، وذلك يستدعى مخصصاً ، والإرادة بذلك هى الصفة المخصصة لأحد طرفى المقدور بالوقوع [1] .

وقال الأشاعرة : إن الإرادة صفة أزلية سابقة على المراد ، مقارنة لحالة التجدد والتخصيص ، والإرادة صفة ذات لاستحالة أن يوصف الله بضدها [2] .

ونفى المعتزلة الإرادة القديمة لنفى تعدد القدماء وقِدم العالم ، وأن لو كان مريداً لنفسه أو بإرادة قديمة لوجب كونه مريداً لكل مراد ، ومريداً للضدين ، ومريداً لما لا نهاية له من مقدوراته [3] .

ويرى الأشاعرة أن إرادة الله شاملة ومتعلقة بكل الكائنات ، بينما يرى المعتزلة أن الله تعالى لا يريد القبائح لأنه نهى عنها وعاقب عليها ، ولا يريد القبيح إلا القبيح ، ولقد حاول كل فريق أن يقدم الأدلة على صحة رأيه ، وبطلان أدلة الفريق الآخر [4] .

* *

• وبالنسبة للقضاء والقدر :

يرتبط القضاء والقدر بعمومه بمشيئة الله وخلقه وقدرته ، ولقد اختلفت مواقف المعتزلة وأهل السُّنَّة لمسألة القضاء والقَدَر وذلك لاختلافهم فى نسبة الأفعال ، فأهل السُّنَّة ينسبونها إلى الله ، والقضاء والقَدَر فرع من أصل هو نسبة خلق الأفعال إلى الله عندهم .

---

(١) الرازى : محصل أفكار المتقدمين ، ص ١٢١

(٢) الأشعرى : اللمع ، ص ٢١ - ٢٩

(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى : ٦ / ١١١ - ١٤٠

(٤) الأشعرى : اللمع ، ص ١٨ نشرة مكارثى ، والقاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٤٩

أما المعتزلة فإنهم ينسبون الأفعال إلى العباد ، لذا أجمعوا على أن الله تعالى لم يخلق الكفر والمعاصى ولا شيئاً من أفعال غيره ، وأن الله جعل الإيمان حسناً ، والكفر قبيحاً ، ومعنى هذا أنه جعل التسمية للإيمان والحكم بأنه حسن ، والتسمية للكفر والحكم بأنه قبيح [١] .

ودافع القاضى عبد الجبار عن قول المعتزلة بعدم إرادة الله للمعاصى وقضائه بها ، والرد على مَن قال بإرادة الله لجميع الكائنات - ومن بينها المعاصى [٢] - وعلى هذا فالمعتزلة تقول بأن الله لم يخلق المعاصى ولم يقض بها ولم يأمر بها .

ويقابل هذا الرأى رأى الأشاعرة الذين يرون بأن الله قضى المعاصى وقدَّرها بأن خلقها وكتبها وأخبر عن كونها لا أنه أمر بها ، وقضاء الله تعالى هو خلق ما هو حق كالطاعات ، وخلقه ما هو جور كالكفر والمعاصى ، لأن الخلق منه ما هو حق وما هو باطل ، وإذا كان الله قد قضى بالمعاصى على هذا النحو ، فإن المعتزلة تعترض على ذلك وتحتج كيف ترضى بقضاء الله بالكفر وقد أمر بالرضا بقضائه ؟

ويجيب الأشاعرة بأننا نرضى بأن قضى الله تعالى الكفر قبيحاً ، وقدَّره فاسداً ، ولا نرضى بأن كان الكافر به كافراً لأن الله نهانا عن ذلك [٣] .

* * *

٥ - الإيمان

كان الخلاف حول الإيمان وما يتصل به من مسائل من بواكير الخلافات الكلامية ، والتى شغلت مكاناً هاماً فى أبحاثهم .

فلقد اختلف معنى الإيمان .. فعند الماتريدي يعنى التصديق ، والعمل ليس داخلاً فى الإيمان ، وعلى هذا فالإيمان لا يزيد ولا ينقص ، بينما عند المعتزلة يدخل العمل فى الإيمان ويزيد وينقص [٤] .

---

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : ١ / ٢٩٨ ، ٢٩٩

(٢) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٤٥٩ ، والمغنى : ٦ / ٢٠١ - ٢٣٩

(٣) الباقلانى : التمهيد ، ص ٣٢٧

(٤) الماتريدى : تأويلات أهل السُّنَّة : ٣ / ١٨٣ - ١٨٥ ، ٤٦٦ - ٤٦٧

وعن إيمان المقلِّد فلقد ذهب عامة المعتزلة بأنه لا يكون مؤمناً ما لم يعتقد كل مسألة عن دليل ، ولقد فصَّل البغدادى أقوالهم واختلافهم فى ذلك [١] .

بينما يرى الماتريدى جواز صحة إيمان المقلِّد لما معه من التصديق وهو أصل الإيمان [٢] .

ونجد خلافاً حول الموقف من مرتكبى الذنوب - خاصة الكبائر - الذين يخرجون من الدنيا بلا توبة .

فمن حيث تسمية صاحب الكبيرة نجد واصل بن عطاء - من المعتزلة - قد قال: بأن صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمناً ولا يسمى كافراً ، بل هو يقع منزلة بين المنزلتين ، وله اسم يقع بين الاسمين ، وهو لا يسمى مؤمناً لأنه لم يأت بشرائطه، إذ الإيمان - عند المعتزلة - يدخل فيه العمل بالأركان ، وهو قد أخل بشرط العمل ، وقال النظام : إن الإيمان هو اجتناب الكبائر ، والصغائر مغفورة باجتناب الكبائر [٣] .

لكن مع عدم تسمية صاحب الكبيرة مؤمناً فإنه لا يسمى كافراً ولا يدخل فى حظيرة الكفر ، وذلك لأن اسم الكافر فى الشرع لا يتطبق عليه ، وأيضاً لا يسمى كافراً لما بقى معه من الإيمان وهو التصديق والإقرار [٤] .

أما الأشاعرة فإنهم يقولون : إن مَن ارتكب كبيرة من أهل الصلاة ، أو داوم على صغيرة فهو مؤمن وليس بكافر بل فاسق ، ومَن فعل صغيرة واحدة فهو عاصٍ وليس بفاسق [٥] .

وبالنسبة لعقاب صاحب الكبيرة . . فقالت المعتزلة بتخليده فى النار فى الدرك الأسفل ، وليس فى الحكمة العفو عنه - فيما عدا ابن شبيب الخالدى - أجاز المغفرة لأهل الكبائر من موافقيهم [٦] .

---

(١) البغدادى : أصول الدين ، ص ٢٥٤

(٢) الماتريدى : تأويلات أهل السُّنَّة : ١ / ٢٤٠

(٣) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : ١ / ٣٢٨ - ٣٣١ ، والقاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٣٧

(٤) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٧١٢

(٥) الآمدى : أبكار الأفكار ، ص ٢٧٦ ، ٢٧٧

(٦) البغدادى : أصول الدين ، ص ٢٤٢

وبالنسبة للأشاعرة . . فإنهم ذهبوا إلى جواز استحقاق المؤمن العقاب فى الآخرة على زلّته ، ولله أن يعاقب مرتكب الكبيرة بعدله ، لكنه لا يخلُد فى النار ، بل يعاقَب على قدر ذنبه ، ثم يخرج من النار ، ولله تعالى أن يعفو عنه بفضله وعفوه ، فلا يدخل النار أصلاً ، ولقد استدل الأشاعرة على جواز العفو عن صاحب الكبيرة عقلاً وسمعاً (١) .

وبالنسبة للموقف من الشفاعة . . فالمعتزلة ترى أنها لا تكون إلا لأهل الخير خاصة الذين لا ذنب لهم أو كان لهم ذنباً فتابوا عنه ، وأنها لا تجوز فى حق صاحب الكبيرة ، وهى تخرج عندهم على وجهين :

أحدهما : ذكر محاسن أحد عند آخر ليقدِّر له عنده المنزلة والرتبة .

والثانى : أن يدعو له ، أما الأول فهو الذى يحتمل توجيه الشفاعة إليه ، والثانى أن الشفاعة للأخيار ، الذى قد بيَّنهم الله فى قوله : ﴿ الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ ﴾ (٢) ، وفى قوله : ﴿ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى ﴾ (٣) . والمرتضى هو ذو منزلة وقدر وهو ممن تضمنه آية شفاعة الملائكة (٤) .

بينما يرى الماتريدي أن الشفاعة تكون لأهل الكبائر ، مستنداً إلى الأخبار الواردة فى القرآن والسُّـنَّة والتى تثبت الشفاعة لأهل الكبائر (٥) .

هذه أهم نقاط الخلاف بين متكلمى أهل السُّـنَّة (ماتريدية وأشاعرة) وبين المعتزلة ، ولقد تعدَّى الخلاف فى الرأى إلى الاتهامات التى يوجهها كل فريق لغيره ، ويتهمه بالخروج من الدين ، وأصبحت تهمة الكفر لأبسط صور الخلاف أمراً شائعاً بين الفريقين ، وسوف نتبين عندما نعرض لحقيقة الخلاف ، مدى صحة تلك الاتهامات .

* * *

(١) الآمدى : ابكار الأفكار ، ص ٢٦٨ (٢) غافر : ٧ (٣) الأنبياء : ٢٨
(٤) الماتريدى : التوحيد ، ص ٣٦٥ ، والقاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٨٧
(٥) الماتريدى : التوحيد ، ص ٣٦٥

ثانياً - الخلاف بين الماتريدية والأشاعرة

لقد كان الخلاف بين المعتزلة ومتكلمى أهل السُّـنَّة واضحاً وبارزاً ، لذا لم يعن بإبرازه الكثير ، لكن الخلاف بين متكلمى أهل السُّـنَّة من ماتريدية وأشاعرة لم يكن بنفس الدرجة من الوضوح ، وإن نال عناية الكثيرين الذين تعرَّضوا لحصره وإبرازه .

وليس معنى ذلك أنه لم تكن هناك مناقشات ومجادلات بين الفريقين ، بل لقد قامت مناظرات بين أتباع الفريقين وإن لم تتسم بالحدة كمناقشتهما للمعتزلة - أى لم يُكَفِّر أحدهما غيره - ولقد عقد البغدادى فصلاً من فصول كتابه « الفَرْق بين الفِرَق » لبيان عصمة الله لأهل السُّـنَّة عن تكفير بعضهم بعضاً [1] .

ولقد عَنِىَ البعض من كُـتَّاب الفِرق قديماً وبعض الباحثين المحدَثين بحصر أوجه الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية ، وسوف نشير إلى ذلك فيما يلى ، وسوف نحصر الخلاف بصفة خاصة بين إمامى أهل السُّـنَّة : أبو منصور الماتريدى وأبو الحسن الأشعرى ، ونشير إلى الأتباع فى بعض الأحيان وهم فى الغالب لم يخرجوا كثيراً عن رأى إمامهم - خاصة الماتريدية .

تعرَّض الكثيرون لحصر وجوه الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية ، ويُلاحَظ أن البعض كان يذكر « الحنفية » بدلاً من « الماتريدية » لكنهم كانوا يقصدون بالحنفية الماتريدية ، لأنهما لفظان مترادفان .

ولقد حصر المقريزى الخلاف بينهما وذكر أن الخلاف بينهما فى بضع عشرة مسألة كان بسببها فى أول الأمر تباين وتنافر ، وقدحَ كل منهما فى عقيدة الآخر ، إلا أن الأمر آل آخراً إلى الإغضاء [2] .

---

(١) البغدادى : الفَرق بين الفرق ، ص ٣٦١ ، ٣٦٢

(٢) المقريزى : الخطط : ٢ / ١٥٩

وذكر السبكى نفس العدد ، منها معنوى ست مسائل والباقى لفظى ، لكن المخالفة بينهما لا توجب تكفيراً أو تبديعاً ، ونظم قصيدة فى مسائل الخلاف [١] .

وأيضاً ذكر نفس العدد الزبيدى شارح الإحياء ، ولقد ذكر عن طريق الخطأ أن الماتريدى يوافق الأشعرى فى القول بالاستثناء فى الإيمان [٢] .

وذكر البياضى أن مسائل الخلاف بين الماتريدية والأشاعرة خمسون مسألة [٣] .

وأفرد الشيخ زادة كتاباً لمسائل الخلاف اسمه « نظم الفرائد وجمع الفوائد » فى بيان المسائل التى وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية فى العقائد وعددها أربعين مسألة - ويُلاحَظ على أقواله أنه ينتصر لرأى الماتريدية .

ويقابل هذا الكتاب كتاب آخر ينتصر لرأى الأشعرية هو « الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية » لأبى عذبة وقسَّم مسائل الخلاف إلى سبع مسائل فيها لفظى وست مسائل فيها الخلاف معنوى .

وكذلك عرض مسائل الخلاف عبد الله بن عثمان بن موسى فى مخطوطه « خلافيات الحكماء مع المتكلمين ، وخلافيات الأشاعرة مع الماتريدية » .

وأيضاً خالد النقشبندى فى مخطوطه « العقد الجوهرى فى الفَرْق بين الماتريدى والأشعرى » ، ولقد أفرد هذه الرسالة للفرق بين كسب الماتريدية وكسب الأشعرية .

ولقد لاحظ « مونتجمرى » فى تعليقه على كتاب أبو عذبة أن الخلاف لا ينصب على الماتريدى والأشعرى بل على أتباعهما الماتريدية والأشعرية [٤] .

وهذه الملاحظة تصدق على كل مَن ذكرنا ممن تعرَّض لمسائل الخلاف ، ولم يفرد أحد - ممن تعرَّض لمسائل الخلاف - الكلام حول الماتريدى والأشعرى وحدهما -

---

(١) السبكى : طبقات الشافعية : ٢ / ٢٦١

(٢) الزبيدى : اتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين : ٢ / ٨ ، ٩

(٣) البياضى : إشارات المرام ، ص ٥٣

(٤) Montgomeny : Free Will ,P9 .

فيما نعلم - سوى رسالة صغيرة مخطوطة حصر فيها المؤلف مسائل الخلاف بين الماتريدى والأشعرى فى سبع نقاط ، ويذكر المسألة ثم يذكر رأى الماتريدى ورأى الأشعرى فيها ، إلا أنه فى معظم المسائل كان يكتفى بذكر الأشعرى وحده [١] .

ويُلاحَظ أيضاً أن جميع مَن تعرَّض لمسائل الخلاف ، ذكروا أنه لا يوجب تكفيرا ولا تبديعاً بينهما ، مما يشير إلى طبيعة ذلك الخلاف أنه ليس جوهرياً ، وأن إماما أهل السُّـنَّة كانا متفقان فى الأصول التى قال بها أهل السُّـنَّة .

أما بالنسبة لمن تعرَّض من المحدَثين لمسائل الخلاف ، فلقد اعتمدوا على ما كتبه هؤلاء الذين سبقت الإشارة إليهم ، ونشير على سبيل المثال إلى ما ذكره « ماكدونالد » فى دائرة المعارف الإسلامية عن الماتريدى [٢] . وما ذكره « تريتون » فى الخلاف بين الماتريدى والأشعرى [٣] . وكذلك أشار الأستاذ أحمد أمين إلى أن الخلاف بين الماتريدى والأشعرى يرجع إلى خلافهما الفقهى ، فلقد كان الماتريدى حنفياً والأشعرى شافعياً ، والأصول الفقهية عند أبى حنيفة تختلف عن الشافعى [٤] . وكذلك تعرَّض الشيخ محمد أبو زهره لذكر مسائل الخلاف [٥] . ونكتفى بذكر هؤلاء على سبيل المثال .

● مسائل الخلاف :

سنحصر مسائل الخلاف بين آراء الماتريدى وآراء الأشعرى وحدهما وهما يمثلان آراء المدرستين فى الغالب الأعم ، وموضوعات الخلاف نذكرها فيما يلى :

١ - الصفات :

واجه كل من الماتريدى والأشعرى موقف المعتزلة من صفات الله تعالى ، واتهما المعتزلة بالتعطيل لنفى الصفات ، لكن موقفهما يختلف فى مسألة

---

(١) الجوهرى : رسالة فى الفرق بين الماتريدى والأشعرى - مخطوط بدار الكتب .

(٢) Encyclopaedia of Islam vo III p 414

(٣) Tritton : Muslim Theology , p. 174 - 176 .

(٤) أحمد أمين : ظُهر الإسلام : ٤ / ٩١ وإلى هذا ذهب لويس غورديه والأب قنواتى فى كتابهما « فلسفة الفكر الدينى » : ١ / ١٠٧

(٥) محمد أبو زهرة : مذاهب الإسلاميين ، ص ٢٩٣ - ٣٠٥

الصفات ، فلقد تابع الأشعرى قول المعتزلة فى تقسيم صفات الله تعالى إلى صفات ذاتية وفعلية ، مع ملاحظة اختلافه معهم فى عدد الصفات الأزلية وفى القول بأزلية الصفات ، والصفات الذاتية هى ما لا يجوز وصف الله تعالى بضدها كالإرادة والكلام . . . إلخ [١] .

أما الصفات الفعلية فهى ما لا ضد لها وهى حادثة عند الأشعرى [٢] . فهو بذلك يوافق تقسيم المعتزلة للصفات وفى معنى الصفات الذاتية والصفات الفعلية .

بينما لا يميل الماتريدى إلى تقسيم الصفات ، فصفاته تعالى الذاتية والفعلية نسبتها إليه واحدة وهى أزلية ، ولقد اعترض الماتريدى على قول المعتزلة والذى يوافقهم فيه الأشعرى على القول بأن الصفات الذاتية مما لا يوصف الله بضدها ، فالعدل لا يوصف الله بضده ، وهو مع ذلك ليس بصفة ذات [٣] .

وعلى هذا فإن معنى صفات الذات عند كليهما مختلف ، كذلك القول بحدوث صفات الأفعال عند الأشعرى ، بينما كل صفاته تعالى أزلية عند الماتريدى .

ويُلاحَظ أيضاً فرقاً آخر بين الماتريدى والأشعرى فى مدى الاهتمام بكون الصفات زائدة على الذات أو أنها غير الذات ، إذ أننا نجد الماتريدى يهتم بإثبات الصفات وتحقيق معناها ، والمراد منها وهو نفى التعطيل ، فليس المهم أن تكون الصفات عَيْن الذات أو زائدة على الذات ، بل المهم تحقيق معناها وإثباتها ، بينما نجد الأشعرى يهتم بإثبات أن الصفات زائدة على الذات وغير الذات [٤] .

وبالنسبة لصفة التكوين فإن الماتريدى يرى أنها قديمة ، وأن التكوين غير المكون الحادث - بينما يرى الأشعرى بأن التكوين هو عين المكون وهما حادثان .

كذلك يرى الماتريدى فى قوله تعالىٰ للشىء : « كن » ليس قولاً فى الحقيقة ، بل هو عبارة عن سرعة الإيجاد ، بينما عند الأشعرى هو قول فى الحقيقة [٥] .

---

(١) الأشعرى : اللمع ، تحقيق د . غرابة ، ص ٣٨

(٢) الأشعرى : اللمع ، تحقيق د . غرابة ، ص ٤٠

(٣) الماتريدى : التوحيد ، ص ٥٥

(٤) الماتريدى : التوحيد ، ص ٥٩ ، والأشعرى : الإبانة ، ص ٤١ وما بعدها .

(٥) الماتريدى : التوحيد ، ص ٤٩ ، وتأويلات أهل السُّنَّة : ١ / ٢١٨ ، والأشعرى : اللمع ، تحقيق د . غرابة ، ص ٣٤

كذلك الخلاف حول سماع كلام الله لموسى عليه السلام ، فالماتريدى يقول بأن موسى عليه السلام أسمعه الله كلامه بأن خلق صوتاً قبل تخليقه خصَّ به موسى دون غيره من البشر - أى سمعه بواسطة ، أما الأشعرى فيقول بأن موسى سمع كلام الله بلا واسطة [١] .

ولقد اختلفا فى طريقة إثبات رؤية الله تعالى ، فبينما يذكر الأشعرى أدلة عقلية على جواز الرؤية بأن كل موجود جائز أن يُرى ، والله موجود فيجوز رؤيته ، بينما يعتمد الماتريدى على الأدلة السمعية فى الرؤية ولا يذكر أدلة عقلية [٢] .

ولقد لاقى دليل الأشعرى العقلى للرؤية قبولاً عند بعض أتباع الماتريدى مثل البزدوى ، إلا أنه واجه اعتراضاً عند بعض أتباع الأشعرى ، فالرازى يعتبره دليلاً ضعيفاً ، وآثر الاعتماد على الأدلة السمعية [٣] .

وفى الموقف من الصفات الخبرية نجد كلاهما يقر بها بلا كيفية ، لكن يمكن القول أن الماتريدى يذهب خطوة أبعد من الأشعرى فى الميل إلى بعض التأويلات العقلية الى تنفى المكان والتشبيه وإن كان لا يقطع بتأويل محدد لاحتمال غيره - ويُسلِّم بما فى التنزيل ، وبالنسبة للأشعرى فإنه يُسلِّم بما جاء فى التنزيل ويرفض كل تأويل ، فيقول : إن الله عَزَّ وجَلَّ مستوى على عرشه ، كما قال : ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ [٤] ، [٥] .

ولقد مال الأشاعرة من بعد إمامهم إلى التأويل ، ولكن ليس على النحو الذى عليه المعتزلة [٦] .

ويذكر البزدوى من ضمن ما ذكره من مخالفة الأشعرى لأهل السُّنَّة والجماعة

---

(١) الماتريدى : التوحيد ، ص ٥٩ ، الأشعرى : الإبانة ، ص ٢٥

(٢) الأشعرى : الإبانة ، ص ١٧ ، الماتريدى : التوحيد ، ص ٧٧

(٣) البزدوى : أصول الدين ، ص ٨٤ - ٨٦ ، والرازى : محصل أفكار المتقدمين ، ص ١٣٨

(٤) طه : ٥

(٥) الماتريدى : التوحيد ، ص ٦٨ وما بعدها . والأشعرى : اللمع ، ص ١٢٣

(٦) انظر الرازى : أساس التقديس ، ص ٩٩ - ٢٠٤

(يقصد بهم الماتريدية) توحيده بين الإرادة والرضا ، فى حين فرَّق أهل السُّنَّة بينهما [١] . ولقد فرَّق متأخرى الأشاعرة بين المحبة والإرادة [٢] .

وهناك خلاف حول أفعاله تعالى ، فالأشعرى يقول بأن الله هو المالك القاهر الذى لا يوجد فوقه آمر ، ولا مَن يُشرِّع له ، لذا لم يقبح منه شىء ، وترتب على ذلك جواز الخلف فى الوعيد ، لأن الله إذا فعل الخلف لا يكون قبيحاً لأن الخلف قبيح فقط إذا قبَّحه الله ، وعلى ذلك جوَّز الأشعرى العفو عن الكافر عقلاً وإن كان منعه شرعاً لأن الله أخبر بذلك ، كذلك جوَّز عذاب المطيعين عقلاً .

وبالنسبة للماتريدى فقد قال بعدم خروج أفعال الله عن الحكمة ، وأنه لا يفعل ما يوجب الذم أو القبح ، وأن أفعاله لا تخلو من الحكمة وإن لم ندركها ، لكن ليس يجب على الله شىء ، كما لا يجوز الخلف فى الوعيد بالنسبة للكافر ، إذ أن العفو عن الكافر فى غير موضع العفو إذ هو منكر للنعم [٣] .

* *

● معرفة الله بالعقل :

اختلف الماتريدى والأشعرى فى معرفة الله تعالى ، هل هى واجبة بالعقل وحده أم بالشرع ؟ وبالنسبة للأشعرى ، فلقد ذكر الشهرستانى أن الأشعرى قد فرَّق بين حصول معرفة الله تعالى بالعقل وبين وجوبها به ، فقال : المعارف كلها إنما تُحصَّل بالعقل لكنها تجب بالسمع ، وإنما دليله فى هذه المسألة لنفى الوجوب التكليفى [٤] . وعند الماتريدى فإن معرفة الله تعالى واجبة بالعقل [٥] .

* *

---

(١) البزدوى : أصول الدين ، ص ٢٤٥

(٢) الباقلانى : الإنصاف ، ص ١٦٣ ، والجوينى : الإرشاد ، ص ٢٣٨

(٣) الماتريدى : التوحيد ، ص ٣٦٠ وما بعدها ، والأشعرى : اللمع ، ص ١١٧

(٤) الشهرستانى : نهاية الإقدام ، ص ٣٧١ .

(٥) الماتريدى : تأويلات أهل السُّنَّة : ١ / ٤٤٤

● التكليف بما لا يُطاق :

جوَّز الأشعرى التكليف بما لا يُطاق ، فقد ذكر فى كتابه « اللمع » الأدلة على جواز ذلك مستدلاً بقوله تعالى للملائكة : ﴿ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ ﴾ (١) ؛ يعنى أسماء الخلق وهم لا يعلمون ولا يقدرون عليه ، وغير ذلك من الأدلة (٢) .

أما الماتريدى فيمنع جواز التكليف بما لا يُطاق ، لأن الدنيا دار ابتلاء ، وهذا لا يتحقق إلا فيما يفعله العبد باختياره فيُثاب عليه أو يُعاقَب على تركه ، فإذا كان بحال لا يمكن وجود الفعل منه كان مجبوراً على ترك الفعل فيكون معذوراً فى الامتناع فلا يتحقق الابتلاء (٣) .

* *

● الكسب :

قال الماتريدى والأشعرى بخلق الله لأفعال العباد ، وبكسب العباد لأفعالهم ، والفرق بينهما دقيق ، وذلك لاتفاقهما فى القول بكثير من الأمور المتعلقة بالكسب ، كوجود القدرة مع الفعل وعدم صلاحيتها للضدين ، والمراد بالكسب -عند الأشعرى - أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله وحدها ، ففعل العبد مخلوق لله إبداعاً وإحداثاً ومكسوباً للعبد ، والمراد بكسبه إياه مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك تأثير ومدخلاً فى وجود الفعل ، سوى كونه محلاً له ، ويبدو من هذا أن الأشعرى يقول بقدرة للعبد لا تأثير لها ، وأن قوله يفضى إلى الجبر .

وهذا جعل أصحابه من بعده يتوسَّعون فى أثر قدرة العبد ، ويُفسحون مجالاً لها ، فلقد رأى الاسفراينى أن الفعل يقع بالقدرتين معاً ، قدرة الله وقدرة العبد وهما يتعلقان بالفعل ، ورأى الباقلانى أن قدرة الله تعالى تتعلق بأصل الفعل ، وقدرة العبد تتعلق بصفته وكونه طاعة أو معصية (٤) .

---

(١) البقرة : ٣٠ (٢) الأشعرى ، « اللمع » ص ١١٣ ، ١١٤

(٣) الماتريدى : تأويلات أهل السُّنَّة : ١ / ١٩٤

(٤) الإيجى : المواقف ، ص ٥١٥ ، أبو عذبة : الروضة البهية ، ص ٢٦ - ٣٠

أما عند الماتريدى فالقدرة ثمرتها الفعل ، ووجودها بوجب الفعل الذى يقصد [١] . وبذا يتضح أن قدرة العبد لها أثر فى الفعل ، لكن لا أثر لها فى الإيجاد والإحداث لأن ذلك ينفرد به الله تعالى ، فقدرة العبد متمثلة فى القصد والاختيار للفعل ، ويذكر الماتريدى أن الأصل عنده أن يثبت للعبد فعل فى الحقيقة وأن له اختيار له وأنه آثر الأشياء عنده وأحبها ، وعلى أساس هذا الاختيار والقصد يخلق الله له القدرة للفعل وعليه تكون نتيجة الفعل ، وخلق الله للفعل لا يلغى اختيار العبد له ولا يحمله على الفعل ولا يضطره إليه [٢] . فالماتريدى يُفسح بذلك مجالاً لأثر قدرة العبد ، إذ أنه يمتنع عنده تعلق القدرة بلا تأثير بينهما ، بينما لا نجد عند الأشعرى أى أثر لقدرة العبد لا فى إيجاد الفعل ولا فى صنعه .

* *

● الإيمان :

أجاز الأشعرى الاستثناء فى الإيمان ، ولقد ذُكر أن الأشعرى وأصحاب الحديث يقولون بجواز الاستثناء فى الإيمان [٣] . والماتريدى يمنع جواز الاستثناء [٤] . والأشعرى يقول بتغاير الإيمان والإسلام ، وأنهما ليسا واحداً [٥] . والماتريدى يقول إنهما واحداً [٦] .

* *

● تبدل السعادة والشقاوة :

يمنع الأشعرى تبدل السعادة والشقاوة ، فإن السعيد مَن سعد فى بطن أُمه ، كذلك الشقى ، ولا يكون السعيد شقياً والشقى سعيداً [٧] .

---

(١) الماتريدى : التوحيد ، ص ٢٧٩ (٢) الماتريدى : التوحيد ، ص ٢٤٣

(٣) الأشعرى : الإبانة ، ص ٥٨ ، أبو عذبة : الروضة البهية ، ص ٦

(٤) الماتريدى : التوحيد ، ص ٣٨٩ - ٣٩٣

(٥) الأشعرى : الإبانة ، ص ١٠ (٦) الماتريدى : التوحيد ، ص ٣٩٤ - ٤٠٠

(٧) الأشعرى : الإبانة ، ص ٦٥ - ٦٧ ، أبو عذبة : الروضة البهية ، ص ٨

والماتريدى أجاز تبدل السعادة والشقاوة لأنهما أفعال العباد ، وليس فى تبدلهما تبدل لما هو مكتوب فى اللَّوح المحفوظ [1] .

وهذه هى أهم نقاط الخلاف بين الماتريدى والأشعرى ، ويتضح منها طبيعة ذلك الخلاف ، وأنه لا يتناول الأصول التى أقرَّ بها كل منهما ، وأنه يتناول بعض الفروع والتفصيلات ، كما أوردنا أمثلة لمتابعة بعض الأشاعرة فى بعض نقاط الخلاف لرأى الماتريدى ، وكذلك العكس .

ولقد امتدت المناقشات بين الفريقين وعُقِدت بينهما المناظرات ، ومنها مناظرات فخر الدين الرازى للماتريدية وغير ذلك .

إلا أنه يمكن القول إنه بالرغم من وجوه الخلاف المتعددة بين الماتريدية والأشاعرة ، إلا أن أوجه الشبه بينهما كثيرة ، وذلك يرجع إلى تشابه منهج كل منهما إلى حد ما وهو التوسط بين العقل والنقل ، وإن اختلفت محاولة كل منهما فى تحقيق ذلك ، مما أدى إلى نقاط الخلاف التى سبق ذكرها ، إلا أن كلا الفريقين يُهوِّن من حجم تلك الخلافات فى بعض الأحيان ويجعلها خلافات ثانوية وليست أصلية ، كما خفَّت بينهما حدة الخلاف مما جعل تهمة التكفير لا تظهر فى معظم الأحيان ، إن لم تنعدم فى أحيان أخرى .

ولعل ذلك كله يرجع - كما سبق أن ذكرنا - إلى تقارب المنهج وأيضاً وحدة الهدف ، وهو إظهار آراء أهل السُّـنَّة ومعارضة آراء المعتزلة .

* * *

(١) الماتريدى : تأويلات أهل السُّـنَّة : ٣ / ٣٦٦

ثالثاً : الخلاف بين المعتزلة

لم يقتصر الخلاف - كما سبق أن ذكرنا - بين أهل السُّـنَّة والمعتزلة ، ولا بين فريقا أهل السُّـنَّة ، بل تعدَّى الخلاف إلى أتباع الفرقة الواحدة ، ولقد أخذنا المعتزلة كمثال لذلك .

ولقد ذكر الخياط أنه لا يستحق اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة : التوحيد - العدل - الوعد والوعيد - المنزلة بين المنزلتين - الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . . وهم قد اتفقوا على تلك الأصول الخمسة وهى تمثل الخط العام لفكر المعتزلة .

ولكن لا يعنى هذا الاتفاق على تلك الأصول انعدام الخلافيات بينهم ، ولقد لاقت تلك الخلافيات اهتماماً من كُتَّاب الطبقات - خاصة خصومهم - فنجد كثيراً منها يذكرها الأشعرى فى كتابه « مقالات الإسلامين » فعند ذكره لآراء المعتزلة فى أية مسألة يتطرق إلى الخلاف بينهم إذا كان هناك خلاف فيها - ولقد شنَّ البغدادى عليهم حملة شعواء ، محاولاً إظهار الخلافيات بينهم وإبرازها لأنه كان يعد ذلك نقصاً فيهم - وذكر فى كتابه « الفَرْق بين الفِرَق » طعن المعتزلة بعضهم فى بعض ، فذكر تكفير المعتزلة لبشر بن المعتمر فى خمسة أمور قال بها ، وكذلك أكفر « أبو موسى المردار » أبو الهذيل العلاف لقوله بفناء مقدورات الله عَزَّ وجَلَّ ، وأكفر أستاذه بشر بن المعتمر فى قوله بتوليد الألوان والطعوم والروائح والإدراكات ، وأكفر النظام فى قوله بأن المتولدات من فعل الله تعالى ، وقال : يلزمه أن يكون قول النصارى : المسيح ابن الله ، من فعل الله [1] . وأورد البغدادى الكثير من الخلافيات بين المعتزلة ، وسوف نعرض لها فيما بعد ، وهناك الكثير من خصوم المعتزلة لكن ذكرنا فقط أمثلة لذلك .

---

(١) البغدادى : الفَرْق بين الفِرَق ، ص ١٥٦ - ١٦٦

ولم يقتصر ذكر الخلاف بين المعتزلة على خصومهم ، بل أيضاً نجد ذكراً له بين المعتزلة أنفسهم ، فعلى سبيل المثال يذكر الكعبى [1] فى كتابه « مقالات الإسلاميين » ما انفرد به العلاف والنظام ومعمر بن عباد السلمى وهشام بن عمرو الفوطى وبشر ابن المعتمر والجاحظ من أقوال دون سائر المعتزلة .

ونجد أيضاً لدى القاضى عبد الجبار ذكر لأوجه الخلاف بين المعتزلة ونقد وترجيح للآراء ، ولقد ذكر ذلك فى كتبه العديدة .

ومن الملاحَظ أن خصوم المعتزلة يعدون خلافاتهم خلافات جوهرية وأنها تمتد للأصول ، بينما يعدها المعتزلة خلافات فرعية ، فيذكر القاضى عبد الجبار إجماع المعتزلة على الأصول ، وأن الخلافات بينهم لا تتعدى الفروع ، وأنها بسبب الشُّبَه التى قد ترد على المخالفين [2]

ولقد كانت النزعة العقلية عند المعتزلة هى سبب وجود خلافات بينهم ، لأن تنوع الأفهام والمدارك يعطى فرصة لتعدد الآراء وتنوعها واختلافها .

وسوف نعرض فيما يلى لنماذج للخلافيات التى كانت بين المعتزلة ، وسوف نذكر من خلال ذلك العرض أمثلة لما ذكره المعتزلة أنفسهم وأيضاً لما ذكره عنه خصومهم ، ونعرض لبعض الموضوعات .

فمما ذكره المعتزلة أنفسهم ما ذكره الكعبى فى المقالات - فلقد ذكر تفرد العلاف بقوله : « تجويز فناء القدرة على الفعل فى حاله ، وأن أهل الجنة مضطرون إلى أفعالهم ، وأن العمل قد يكون طاعة لله ، وأن العامل لا يريد الله به ، وأن علم الله هو الله ، وكذلك قدرة الله هى الله » [3] .

ومما تفرَّد به النظام أنه زعم أن الإنسان هو الروح ، وأن الروح جسم لطيف ، مداخل لهذا الجسم الكثيف الذى يُرَى ويُحَس ، وأنه هو الفعَّال دون الجسم

---

(١) هو عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبى ، من بنى كعب ، البلخى الخراسانى ، (٢٧٣-٣١٩ هـ) - أحد أئمة المعتزلة .

(٢) القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٣٤٦ ، وانظر : عادل السكرى رسالة ماچستير : النزعة النقدية عند المعتزلة ، ولقد عقد الفصل السادس على نقد المعتزلة للمعتزلة ، ولقد نقلنا هذا الاقتباس من الرسالة المذكورة .

(٣) الكعبى : فضل الاعتزال ، مقالات الإسلاميين ، ص ٦٩

الكثيف ، وأن الإنسان مستطيع بنفسه لا باستطاعة ، وقوله بالطفرة ، وأن إعجاز القرآن في إخباره بالغيوب لا النظم والتأليف [١] .

ومما تفرَّد به معمر بن عباد السلمى قوله بالمعانى ، وتفسيره أن الحركة إنما خالفت السكون لمعنى هو غيرها ، وكذلك السكون إنما خالف الحركة بمعنى هو غيره ، وأن ذينك المعنيين إنما اختلفا أيضاً بمعنى هو غيرهما ، وكذلك كل معنيين اختلفا بمعنيين غيرهما إلى ما لا نهاية له [٢] .

ومما تفرَّد به ثمامة بن أشرس ، قوله إن المعرفة ضرورية ، وأن مَن لم يضطر إليها فهو سخرة للعباد وغيره كسائر الحيوان الذى ليس بمكلَّف ، وأنه لا فعل للعباد إلا الإرادة ، وما سوى ذلك لا يُنسب إلى فاعل ، بل هو حدَث لا محدث له فى الحقيقة [٣] .

ومما تفرَّد به أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ القول بأن المعرفة طباع ، وهى مع ذلك فعل للعارف ، وليست باختيار له ، وهو يوافق « ثمامة » فى أنه لا فعل للعباد على الحقيقة إلا الإرادة ، ولكنه يقول فى سائر الأفعال أنها تُنسب إلى العباد على أنها وقعت منهم طباعاً ، وأنها وجبت بإرادتهم ، وليس يجوز أن يكون أحد يبلغ فلا يعرف الله . . . . [٤] .

وهذا الذى تفرَّد به بعض شيوخ المعتزلة ، قد لاقى معارضة من المعتزلة أنفسهم ، فعلى سبيل المثال : يعارض القاضى عبد الجبار قول النظام فى الإنسان، ويعارض أبو على الجبائى مذهب الجاحظ فى الطبائع ، وأيضاً عارض القاضى عبد الجبار قول أبو القاسم البلخى فى المعارف ، ونقد مذهب بشر بن المعتمر فى اللطف . . . وغير ذلك من صور الخلاف العديدة والتى مارس فيها المعتزلة النقد الذاتى، فخالف بعضهم بعضاً فى بعض الأمور ، ورد كل مخالف على مخالفه [٥].

---

(١) الكعبى : فضل الاعتزال ، مقالات الإسلاميين ، ص ٧٠
(٢) الكعبى : فضل الاعتزال ، مقالات الإسلاميين ، ص ٧١
(٣) الكعبى : فضل الاعتزال ، مقالات الإسلاميين ، ص ٧٣
(٤) الكعبى : فضل الاعتزال ، مقالات الإسلاميين ، ص ٧٣
(٥) عادل السكرى : النزعة النقدية عند المعتزلة ، ص ٤٥٠ - ٤٧١

ولقد ذكر البغدادى الكثير من خلافيات المعتزلة فيما بينهم ، وحاول إبراز صور الخلاف ، ونذكر مما ذكره خلافهم فى تسمية المعدوم ، فمنهم مَن قال : لا يصح أن يكون المعدوم معلوماً ومذكوراً ، ولا يصح كونه شيئاً ولا ذاتاً ولا جوهراً ولا عرضاً - وهذا اختيار الصالحى منهم - وزعم آخرون من المعتزلة أن المعدوم شىء ومعلوم ومذكور وليس بجوهر ولا عرض - وهذا اختيار الكعبى - وزعم الجبائى وابنه أبو هاشم أن كل وصف يستحقه الحادث لنفسه أو لجنسه فإن الوصف ثابت له فى حال عدمه ، وزعم أن الجوهر كان فى حال عدمه جوهراً ، وكان العرض فى حال عدمه عرضاً ، وكان السواد سواداً والبياض بياضاً فى حال عدمهما ، وامتنع كل هؤلاء عن تسمية المعدوم جسماً ، من قِبَل أن الجسم عندهم مركَّب وفيه تأليف وطول وعرض وعمق ، ولا يجوز وصف معدوم بما يوجب قيام معنى به .

وفارق الخياط فى هذا الباب جميع المعتزلة وزعم أن الجسم فى حال عدمه يكون جسماً ، لأنه يجوز أن يكون فى حال حدوثه جسماً ، ولم يجز أن يكون المعدوم متحركاً ، لأن الجسم فى حال حدوثه لا يصح أن يكون متحركاً عنده ، فقال : كل وصف يجوز ثبوته فى حال الحدوث فهو ثابت له فى حال عدمه .

وقد نقض الجبائى على الخياط قوله إن الجسم جسم قبل حدوثه فى كتاب مفرد ، وذكر أن قوله بذلك يؤدى إلى القول بقِدم الأجسام [1] .

ومن الخلافيات التى بين المعتزلة وذكرها البغدادى قول البصريين من المعتزلة : إن الله عَزَّ وجَلَّ سامع للكلام والأصوات على الحقيقة ، لا على معنى أنه عالِم بهما ، وزعم الكعبى والبغداديون - من المعتزلة - أن الله تعالى لا يسمع شيئاً على معنى الإدراك المسمى بالسمع ، وتأوَّلوا وصفه بالسميع البصير على أنه عليم بالمسموعات التى يسمعها غيره والمرئيات التى يراها غيره .

ومنها أن البصريين قالوا : إن الله عَزَّ وجَلَّ مريد على الحقيقة ، وأنه يريد بإرادة حادثة لا فى محل ، وخرج الكعبى والنظام وأتباعهما عن هذين القولين ، وزعموا

---

(١) البغدادى : الفَرْق بين الفِرق ، ص ١٨٩ ، ١٨٠

أنه ليست لله تعالى إرادة على الحقيقة ، وزعموا أنه إذا قيل : إن الله عَزَّ وجَلَّ أراد شيئاً من فعله فمعناه أنه فعله ، وإذا قيل : أراد من عبده فعلاً أنه أمر به ، وقالوا : إن وصفه بالإرادة فى الوجهين جميعاً مجاز ، وقد أكفرهم البصريون فى نفيهم إرادة الله عَزَّ وجَلَّ .

ومنها أن البصريين قالوا : إن الاستطاعة معنى غير صحة البدن والسلامة من الآفات ، وزعم الكعبى أنها ليست غير الصحة والسلامة .

وذكر أن أتباع أبو قاسم الجبائى يُكَفِّرونه فى مواضع ثلاثه وهى قوله : استحقاق العقاب لا على فعل ، والثانى : استحقاق قسطين من العذاب إذا تغيَّر المكلَّف تغيراً قبيحاً ، والثالث : أنه لو تغيَّر تغيراً حسناً وأطاع بمثل طاعة الأنبياء ولم يفعل شيئاً واحداً مما أمره الله تعالى به ولا ضده لاستحق الخلود فى النار [1].

ويعرض الأشعرى لاختلافات المعتزلة فى اللطف ، وهل يجب على الله فعل الخير الأقصى لعباده ؟ فيذكر قول بشر بن المعتمر أن عند الله سبحانه لطفاً لو فعله بمن يعلم أنه لا يؤمن لآمن ، وليس يجب على الله سبحانه فعل ذلك ، وليس على الله سبحانه أن يفعل بعباده أصلح الأشياء ، بل ذلك محال ، لأنه لا غاية ولا نهاية لما يقدر عليه من الصلاح ، وإنما عليه أن يفعل بهم ما هو أصلح لهم فى دينهم ، وأن يزيح عللهم فيما يحتاجون إليه لأداء ما كلَّفهم .

وجعفر بن حرب يقول : إن عند الله لطفاً لو أتى به الكافرين لآمنوا اختياراً إيماناً لا يستحقون عليه من الثواب ما يستحقون مع عدم اللطف إذا آمنوا ، والأصلح لهم ما فعل الله بهم .

أما جمهور المعتزلة فيقولون : ليس فى مقدور الله سبحانه لطف لو فعله بمن علم أنه لا يؤمن آمن عنده ، وأنه لا لطف عنده لو فعله بهم لآمنوا ، فيقال يقدر على ذلك ولا يقدر عليه ، وأنه لا يفعل بالعباد كلهم إلا ما هو أصلح لهم فى دينهم ، وأنه لا يدخر عنهم شيئاً يعلم أنهم يحتاجون إليه من أداء ما كلَّفهم .

---

(١) البغدادى : الفَرْق بين الفِرق ، ص ١٨١ - ١٨٧

والجبائى يقول : لا لطف عند الله سبحانه ، يوصف بالقدرة على أن يفعله بمن علم أنه لا يؤمن فيؤمن عنده ، وقد فعل الله بعباده ما هو أصلح لهم فى دينهم ، ولو كان فى معلومه شىء يؤمنون عنده أو يصلحون به ثم لم يفعله لكان مريداً لفسادهم ، غير أنه يقدر أن يفعل بالعباد ما لو فعله بهم ازدادوا طاعة فيزيدهم ثواباً ، وليس فعل ذلك واجباً عليه ، ولا إذا تركه كان عابثاً فى الاستدعاء لهم إلى الإيمان (١) .

ولقد اختلف المعتزلة فيما بينهم بالنسبة للفعل المتولد ومدى مسئولية الإنسان عنه.

فذهب العلاف إلى القول بأن كل ما تولد عن فعله ، مما تُعلم كيفيته فهو فعله ، وذلك كالألم الحادث عن الضرب - وأنه قد يفعل فى نفسه وفى غيره بسبب يحدثه فى نفسه ، أما اللَّذة والألوان والطعوم فذلك أجمع فعل الله سبحانه (٢) .

وقال بشر بن المعتمر أنه يصح من الإنسان فعل الألوان والطعوم والروائح والرؤية وسائر الإدراكات ، أى أن هذه الأفعال متولدة من الإنسان (٣) .

ذهب النظام أن المتولدات ليست فعلاً للإنسان ، ذلك لأنه كان يقول بأنه لا فعل للإنسان إلا الحركة ، وأنه لا يفعل الحركة إلا فى نفسه ، أما الألوان والطعوم والأرايح والأصوات فهى أجسام لطيفة ، والإنسان لا يفعل الأجسام .

وذهب معمر إلى أن الإنسان لا يفعل فى نفسه حركة ولا سكوناً ، وأنه يفعل فى نفسه الإرادة والعلم ، وأنه لا يفعل فى غيره شيئاً (٤) .

وقال ثمامة بن الأشرس : إن المتولدات لا فاعل لها ، وأنه لا فعل للإنسان إلا الإرادة، وأن ما سواها حدث لا من مُحْدِث .

---

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : ١ / ٣١٣ ، ٣١٤

(٢) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : ٢ / ٨٨

(٣) البغدادى : الفَرْق بين الفِرق ، ص ١٥٧

(٤) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : ٢ / ٨٨ - ٩٠

وقال الجاحظ : بأن المتولد يقع من الإنسان على سبيل الطبع وليس باختيار له ، وليس يقع منه فعل باختيار سوى الإرادة [١] .

ولقد عارض القاضى عبد الجبار القول بأن الأفعال المتولدة تحدث بالطبع ، وأن هذا القول كقول أصحاب الطبائع ، وأيضاً من جعل المتولدات حدث لا مُحْدث له ، لأنه لا فرق بين بعضها والبعض فى الاحتياج إلى مُحْدِث وفاعل [٢]

ومما اختلف فيه المعتزلة . . الموقف من الآجال ، فهل مَن مات مقتولاً مات بأجله أم قُطِع عليه أجله ، ولو لم يُقتل لم يمت فى ذلك الأجل ؟ فهناك فريق من المعتزلة يقول بأن المقتول لو لم يُقتل لمات فى وقت قتله بأجله ، ولقد قال بهذا العلاف والجبائى ومتأخرو المعتزلة [٣] . ودافع القاضى عبد الجبار عن هذا الرأى وقال بأن المقتول ميت بأجله وأن الزيادة أو النقصان فى الأجل لا تصح ، والقول بإثبات أجلين باطل [٤] .

أما الفريق الآخر من المعتزلة - وهو من متقدميهم - فقد اختلفوا فى أن المقتول مقطوع الأجل ، وإن لم يُقتل لبقى إلى وقته المقدَّر ، ومنهم مَن قال بجواز الموت والحياة بتقدير عدم القتل ، ومنهم مَن فصَّل فى ذلك وقال : لو اتفق هلاك عدد كثير بحرق أو غرق أمكن أن يُقال فى بعضهم - من غير يقين - أنه لو قدِّر عدم ذلك السبب لجاز أن يبقى أو أن يموت ، ولا يجوز أن يقال فى الكل إنه لو قُدِّر عدم ذلك السبب فى حقهم لجاز موت الكل من غير سبب إذ هو خرق العادة [٥] .

فهذه بعض النماذج التى توضح لنا مظاهر الخلاف بين أتباع فِرقة المعتزلة ، وهى خلافيات حاول خصومهم إبرازها والتضخيم من شأنها ، وذلك فى رأيهم

---

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : ٢ / ٩١

(٢) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٨٩

(٣) البغدادى : أصول الدين ، ص ١٤٢ ، ١٤٣

(٤) القاضى عبد الجبار : المغنى : ١١ / ١٨ - ٢٥

(٥) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، : ١ / ٣٢١

يؤدى إلى خطأ آراء المعتزلة ودليل على سقوط تلك الآراء وتهافتها ، حيث إنها لم تلق اتفاقاً حتى بيت الأتباع .

وإذا كان هذا موقف الخصوم - فكما سبق أن أشرنا - أن المعتزلة أنفسهم لا يعدون تلك الخلافيات ذات شأن كبير ، ولا تتناول أصول مذهبهم ، بل هى أمور ثانوية وفرعية .

ويمكن القول إن الخلافيات لم تنعدم بين أتباع أية فرقة كلامية ، وذلك أمر طبيعى ، لأن العلم ذاته يقوم على العقل ، وتنوع العقول والأفهام أمر متوقع دائماً، فإذا كان هناك اتفاق داخل الفرقة الواحدة على المبادىء ، لكن هذا لا يعنى انفراد بعض أتباعها بأمور أخرى ، لكن هذا الانفراد لا يُخرج أولئك دائماً عن الانتماء لتلك الفرقة ، فهل يخرج بعض الأشاعرة كالباقلانى والاسفرايني والجوينى والرازى ، لمخالفتهم فى بعض الآراء للأشعرى عن مذهب الأشاعرة ؟ وإذا كانت الإجابة بأنهم يظلون أشاعرة ، فإن نفس الإجابة تنطبق على باقى الفرق الكلامية ، لكن مظاهر الخلاف بين أتباع المعتزلة كان أظهر وأوضح ، وذلك لأن نصيب العقل واستقلالية الفكر وحريته أكبر من نصيب أية فِرقة أخرى.

ويمكن القول بأن نظرة بعض المعتزلة لطبيعة الخلاف بينهم - كالقاضى عبد الجبار وقد سبق ذكر رأيه - موقف يقترب من الصواب ، من حيث أن خلافياتهم لم تتناول الأصول ولا تمس المبادىء ، فهى ليست خلافيات جوهرية - بل إن هذا البحث - فى زعمنا - يهدف إلى تغيير النظرة إلى طبيعة الخلاف بين المتكلمين جميعاً لا بين الفِرقة الواحدة ، على الرغم من كثرة مظاهر الخلاف التى تند عن الحصر عند المتكلمين .

ولا شك أن تلك المظاهر العديدة للخلاف بين المتكلمين كانت وراء أسباب عديدة ومتنوعة ، ومن الضرورى أن نلقى الضوء على تلك الأسباب ، حتى نتبين حقيقتها وطبيعتها ، وهذا أمر ضرورى لمعرفة حقيقة الخلاف ذاته .

* * *

الفصل الثالث

أسباب الخـلاف

- الجـــدل .
- الخلاف حول الأدلة النقلية .
- الخـــلاف حول التأويل ومايتعلق به من موضوعات .
- أسباب متنوعة .

تمهيـــد

إن البحث فى أسباب الخلاف بين المتكلمين يُعَد خطوة هامة فى سبيل معرف حقيقة الخلاف بينهم ، إذ أن معرفة الدوافع والأسباب تفيدنا فى معرفة طبيعة ذلك الخلاف .

وإذا كانت مظاهر الخلاف عديدة ولا يمكن حصرها ، فإن أسباب تلك الخلافيات على الرغم من كثرتها إلا أنه يمكن - إلى حد ما - تجميعها ووضع كل مجموعة منها متشابهة تحت مسمى واحد يشملها ، لكننا نبادر بالقول بأن هذا لا يعنى أننا سوف نأتى بكل الأسباب ، بل كل ما نستطيع أن نفعله ، هو أن نأتى بأشهرها وبمعظمها ، وكل ما نقصده أنها قابلة للحصر وليس بوسعنا حصرها بالفعل .

وسوف نقسم هذه الأسباب إلى أسباب منهجية أى خاصة بالمنهج الذى اتبعه المتكلمون ، ويمكن أن نضع تحت هذا العنوان مباحث هى : الجدل والأدلة النقلية والتأويل وما يتعلق به من موضوعات ، وأيضاً هناك أسباب أخرى متنوعة .

والجدل يمثل السمة العامة لمنهج المتكلمين ، وسوف نعرض لمعناه اللغوى ، ثم الملامح العامة للجدل فى القرآن الكريم ، باعتباره المصدر الأول للمتكلمين ، ثم آداب الجدل ، وبعد ذلك نعرض لاستخدامات المتكلمين للجدل ، وصور الاستدلالات العقلية التى استخدموها ، ليتبين لنا مدى التزامهم بمفهوم الجدل فى القرآن الكريم ومدى التزامهم بآداب الجدل ، والفروق فى ذلك .

وسوف نعرض للأدلة النقلية والاختلاف فى المواقف حولها مما أدى إلى زيادة هوة الخلاف بينهم .

وأيضاً نعرض للتأويل ومعناه اللُّغوى والموقف منه ، وما يتعلق بقضية التأويل من قضايا أخرى ، منها ما يتصل باللغة كمعانى الألفاظ ودلالتها ، ومنها ما يتصل بالمحكم والمتشابه .

ثم نبحث فى الأسباب العامة التى أدت إلى زيادة الخلاف واتساع دائرته .

* * *

أولاً : الجـــدل

يمثل الجدل السمة الرئيسية لمنهج المتكلمين ، ولقد كان لهذا المنهج الجدلى دوره فى اتساع الخلافات بين المتكلمين ، وسوف نعرض بشىء من التفصيل لهذا المنهج الجدلى وصور استدلالاته العقلية . ونقدم لهذا بمعناه اللُّغوى والاصطلاحى ، واستخدامات القرآن الكريم للجدل ، وآداب الجدل .

١ – المعنى اللُّغوى والاصطلاحى :

الأصل اللُّغوى المشتق منه كلمة « الجدل » يشير إلى معنيين ؛ الأول : الفتل والإحكام ، يقال : « جدلت الحبل » – أى أحكمت فتله ، و « جدلت البناء » – أى أحكمته – ويقال : إنه يعنى الإحكام فى اللُّغة ، فكأن كل واحد من الخصمين إذا كان يكشف لصاحبه صحة كلامه بأحكامه وإسقاط كلام صاحبه سميا متجادلين .

والمعنى اللُّغوى الثانى : يعنى الإلقاء والإسقاط على الأرض الصلبة – يقول الجوينى : « وإن قلنا إنه فى اللغة مأخوذ من الضرب بالأرض بالمصارعة ، يقال : جدلته فانجدل وتجدَّل ، إذا ضربته على الجدالة ، وهى الأرض المطمئنة الصلبة » (١) .

والمعنى اللُّغوى بذلك يعنى الخصومة والتنازع والتدافع بين المتجادلين ، ويهدف إلى تحقيق الغلبة وإلحاق الهزيمة للمخالف فى المذهب والرأى .

وقد لا يبعد المعنى الاصطلاحى للجدل عن ذلك المعنى اللُّغوى ، ولقد عرض الجوينى لمعناه فى عُرْف علماء الأصول والفروع ، فلقد حدَّه بعضهم بأنه دفع الخصم بحُجَّة أو شُبهة ، ومنهم مَن قال : حدَّه تحقيق الحق وتزهيق الباطل ، وإن كان يبدو فى هذه العبارة معنى طلب الحق وتثبيته ، إلا أنه يمكن القول بأن

---

(١) الجوينى : الكافية فى الجدل ، ص ٢١ ، د . محمد التومى : الجدل فى القرآن الكريم ، ص ٧

المقصود بالحق هنا هو ما يختص بوجهة نظر صاحبه ، وعلى هذا يبقى معنى المخاصمة والمنازعة باقياً فى هذا التعريف .

وينتهى الجوينى إلى أن المعنى الصحيح للجدل - فى نظره - أن يقال : إنه إظهار المتنازعين مقتضى نظرتهما على التدافع والتنافى بالعبارة ، أو ما يقوم مقامها من الإشارة والدلالة (١) .

ولعل فى تعريف الجرجانى تعبير صريح عن معنى الجدل وطبيعته فيقول : « دفع المرء خصمه عن إفساد قوله ، بحُجَّة أو شُبهة ، أو يقصد به تصحيح كلامه ، وهو الخصومة فى الحقيقة » (٢) .

وهذا يعنى المنازعة والمغالبة للخصم وإلزامه .

* *

٢ - الجدل فى القرآن الكريم :

من الطبيعى أن نجد مادة للجدل وتطبيقاته فى القرآن الكريم ، من حيث إنه يحوى عقيدة جديدة ، وكان لا بد أن تلقى هذه العقيدة وما تتضمنه من أصول وفروع ، بعض الإنكار والجحود من البعض حيث لا عهد لهم بها ، فليس من السهل ترك ما توارثوه عن آبائهم وأسلافهم من عقائد وأفكار ، ولم يكن من السهل عليهم الدخول فى هذا الدين الجديد دفعة واحدة ، بل لقد قاوموه ، وعاندوه وجادلوا النبى عليه السلام الذى ينطق بالقرآن ويجادلهم به ، ومن هنا نجد جدال القرآن لمخالفيه من أصحاب الديانات السابقة على الإسلام وغيرهم من الكفار الذى ينكرونه .

ولقد اتبع القرآن فى جداله لمخالفيه منهجاً للجدل والحوار مع مخالفيه ، نعرض له بإيجاز فيما يلى :

لقد أشار القرآن الكريم إلى أن الجدل طبيعة إنسانية وخاصية من خصائص

---

(١) الجوينى : الكافية فى الجدل ، ص ٢٠ ، ٢١

(٢) الجرجانى : التعريفات ، ص ٦٦

الكائن البَشرى الفطرية ، فقال تعالى : ﴿ وَكَانَ الإنسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلاً ﴾ (١) .

ولقد شرح أحد الباحثين ذلك بقوله : « ولقد فُطِر الإنسان على أن يواجه الحياة ، بكل ما فيها من أوضاع وأحداث وأفكار - بعقلية متفتحة قلقة - لا تستقر على حال ، فتراه يفتش عن الشيء وضده، أو عن الحق والباطل ، ليجادل فى هذا ويحاور فى ذلك ، فلا يصل إلى اليقين إلا ليبدأ رحلة شك جديدة ، ولا يشك إلا ليبدأ رحلته الطويلة نحو اليقين .

« وهكذا تتنوع الأفكار والآراء ، وتختلف كل مرحلة من مراحل حياته ، تبعاً للقضايا والمناقشات التى تثور ، والآراء التى تظهر ، مما يجعل قضايا الفكر تتنامى وتتصاعد ، وتتضخم وتخلف وراءها عديداً من الأتباع والأنصار الذين يكوِّنون فى حياة البَشرية دوائر مختلفة تتميز بمميزات فكرية واقتصادية واجتماعية وسياسية .

« وفى ضوء ذلك كله ينشأ الجدل ويتحول إلى أسلوب من أساليب الإقناع تارة، والتبرير أخرى ، أو التلاعب بالألفاظ والتركيز على القوة البيانية التى تتلاعب بالمفاهيم مرة ثالثة - كل ذلك فى محاولات متنوعة ، تستهدف الدخول فى المعركة الفكرية والعقائدية التى تخوضها كل الأطراف لتسجل لنفسها الانتصار، أو تواجه فى موقفها مرارة الهزيمة » (٢) .

والإنسان بذلك يمتاز عن سائر الكائنات بما له من استعدادات ذهنية ، وملكات إدراكية ، ونوازع وميول ذاتية ، جعلته أكثر الكائنات جدلاً .

ولقد عاب القرآن على أولئك الذين يجادلون بغير علم ، فقال تعالى : ﴿ هَا أَنتُمْ هَؤُلاءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُم بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُم بِهِ عِلْمٌ ﴾ (٣) .

ولقد عاب القرآن على الجدل المنسوب إلى الكفار وعدَّه مذموماً ، والكافر مشتق

---

(١) الكهف : ٥٤

(٢) د . محمد حسين فضل الله : الحوار فى القرآن : ١ / ٢١ فى شرحه .

(٣) آل عمران : ٦٦

من كلمة الكفر التى تعنى : تغطية الشيء وحجبه عن الأنظار ، وتعنى شرعاً: إنكار الوحدانية ورفض الشريعة وتكذيب النبوة ، مع وجود الأدلة على ذلك وتوفر الآيات الواضحة . . وهذا يعنى أن هذه النسبة تومىء إلى أنه جدال كان القصد منه تغطية الحقيقة ، ويقول الله تعالى فى ذلك : ﴿ مَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ (١) ، (٢)

وهذا الجدال المذموم المنسوب إلى الكفار ، هو جدال بالباطل ، ولدحض الحق وتغطيته وطمسه بدل إظهاره - يقول تعالى : ﴿ وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ ﴾ (٣) .

وهذا الجدال بالباطل لا يعتمد على الحُجَج القاطعة ، ولا دليل يؤيده ، ولا يرتكز على العقل : ﴿ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ ﴾ (٤) ، (٥) .

وهذا النوع من الجدل مبنى على أسباب غير موضوعية ، كالكبر ، الذى يجعل الإنسان يحس بالغبطة المفرطة ولا يرضى معها بالتنازل عما اتخذ من مواقف ، ويتشبث بالقديم على ما فيه من أخطاء ، ويعرض عن الجديد على ما فيه من صواب وقوة : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ ﴾ (٦) .

وأيضاً الخصام التشبثى ، فالخصام فطرى فى النفس ، لأنه مظهر من مظاهر الدفاع عن الذات ، وهو بهذا دافع إيجابى حيث إنه يقتضى أن لا يقبل أى جديد طارىء إلا بعد التأمل والتمحيص والتيقن من عدم خطورته ، غير أن الخصام إذا كان تعبيراً عن كبر متولد عن عقدة العظمة ، أو ترجمة لشعور بالنقص حتى لا يظهر ما فى الشخصية من ضعف ، فعندئذ يكون لجاجاً لإظهار الغلبة ، وذريعة

---

(١) غافر : ٤ (٢) د . محمد التومى : الجدل فى القرآن الكريم ، ص ١٥
(٣) غافر : ٥ (٤) غافر : ٣٥
(٥) د . محمد التومى : الجدل فى القرآن الكريم ، ص ١٧ (٦) غافر : ٥٦

للإعراض ، والرفض ، وعدم القبول : ﴿ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلاً ، بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ ﴾ (١) ، (٢) .

وهناك أسباب بيئية كسيطرة العادات والرضوخ لها والاستسلام لها على ما فيها من انحرافات ، ورفض البحث والنظر والتأمل ، ومقاومة كل جديد ، وهكذا يُخضع الإنسان نفسه لجبرية العادة وسلطانها مما يعوقه عن الوصول إلى الحق ، ويُجادل جدال معاندة ومكابرة : ﴿ إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ ﴾ (٣) .

ولقد نهى القرآن عن الجدل من أجل الجدل ، وأن يتحول الإنسان إلى شخص جدلي ، لا هم له في المجال الفكري إلا أن يتغلب على خصمه ، أو أن يشغل وقته في جدل عقيم لا طائل تحته ، لأن ذلك يساهم في تشويه الكيان الفكري للإنسان ، ويجعله يبتعد عن الحق .

ولقد صوَّر القرآن الكريم لنا ذلك كله ، في أكثر من آية في نطاق حديثه عن الكافرين الذين انطلقوا بالجدل ، في طريق إضاعة الفكرة ، وإنكار الحق . . مما يجعلهم ينكرون الحق ، وهم يرونه ، ويهربون من الواقع وهم يعيشون فيه ، فقد حدثنا عن المشركين في مكة ، عندما استمعوا إلى الآيات القرآنية التي تتحدث عن عيسى ابن مريم عليه السلام كيف كان رد فعلهم على ذلك ، وكيف واجهوه وذلك في قوله تعالى : ﴿ وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلاً إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُّونَ * وَقَالُوا ءَالِهَتُنَا خَيْرٌ أَمْ هُوَ ، مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلاً ، بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ * إِنْ هُوَ إِلَّا عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ وَجَعَلْنَاهُ مَثَلاً لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ ﴾ (٤) ، (٥) .

كذلك لم يشجع القرآن على الجدل ، فلقد جادل مخالفيه من أرباب الأديان والملل ، لكنه كان لا يمد في حبل الجدل حرصاً على الألفة ، وكثيراً ما تُختم آيات

---

(١) الزخرف : ٥٨ (٢) د . محمد التومي : الجدل في القرآن الكريم ، ص ٢٠

(٣) الزخرف : ٢٢ (٤) الزخرف : ٥٧ - ٥٩

(٥) د . محمد حسين فضل : الحوار في القرآن : ١ / ٢٤

الجدال بمثل قوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللهَ يَحكُمُ بَيْنَهُمْ فِى مَا هُمْ فيه يَخْتَلِفُونَ ﴾ (١) ، وقوله : ﴿ وَإِن جَادَلُوكَ فَقُلِ اللهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ * اللهُ يَحكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴾ (٢) . فالقرآن بذلك لم يشجع على الجدل فى العقائد ، بل عرض له للحاجة وعلى مقدارها من غير أن يشجع المسلمين على المضى فيه (٣) .

ولقد دعى القرآن إلى جدال مخالفيه برفق ، فيقول تعالى : ﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ﴾ (٤) . ويقول ابن تيمية : إن الإنسان له ثلاثة أحوال : إما أن يعرف الحق ويعمل به ، وإما أن يعرفه ولا يعمل به ، وإما أن يجحده ، فالأول هو الذى يُدْعى بالحكمة ، فإن الحكمة هى العلم بالحق والعمل به ، والثانى يوعظ بالموعظة الحسنة ، فإن النفس لها أهواء تدعوها إلى خلاف الحق وإن عرفته ، فالناس يحتاجون إلى الموعظة الحسنة وإلى الحكمة .

أما الجدل فلا يدعى به ، بل هو من باب دفع المعارضة ، فإذا عارض الحق معارِض جودل بالتى هى أحسن ، وذلك لأن الجدال فيه مدافعة ومغاضبة ، فيحتاج أن يكون بالتى هى أحسن ، حتى يصلح ما فيه من الممانعة والمدافعة (٥) .

وعلى هذا فليس الغرض من الجدل فى القرآن الكريم هو مجرد إفحام الخصم وإلزامه وإبطال أقواله ، بل الأخذ بيد المجادل وإرشاده إلى الحقيقة ، وتوجيه نظره إلى حقائق الأشياء ، وما فى الكون من عبر ودلائل على وجود الله تعالى ووحدانيته ، وأنها الأدلة القوية على وجوده تعالى ووحدانيته والإيمان بكتبه ورسله وملائكته واليوم الآخر ، والآيات فى ذلك تند عن الحصر .

كما أن الجدال بما هو أحسن ، يتيح للإنسان فرصة التأمل والتدبر ، ويجعله بعيداً عن الانفعال مما يحول دون إدراك الحق ، والمعاندة والمكابرة والخصومات .

---

(١) الزمر : ٣ (٢) الحج : ٦٨ ، ٦٩

(٣) الشيخ مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفه الإسلامية ، ص ١١٥ ، ١١٦

(٤) النحل : ١٢٥ (٥) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٤٦٨

والجدال بالتى هى أحسن يعتمد على اللين والمحبة كأساس للصراع الفكرى ، بعيداً عن العنف الذى يعتمد على مواجهة الخصم بأشد الكلمات والأساليب وأقساها ، دون مراعاة لمشاعره وعواطفه ودراسة واقع حياته ، والإحاطة بظروفه من أجل المحافظة على الانسجام معها ، بل الأمر ربما يكون على العكس من ذلك - تحدٍ للمشاعر فى كل المجالات [1] .

ولقد أوضح القرآن قواعد الجدل المفيد الموصل إلى الحق ، والهدف الأساسى من الجدل فى الإسلام هو إظهار الحق ، وليس مغالبة الخصم وإفحامه - كما سبقت الإشارة إلى ذلك - ولكى يتحقق ذلك الجدل المفيد أوضح القرآن قواعد ذلك الجدل المفيد ، نعرض لها فيما يلى :

الخلو من الأفكار المسبقة لكل من المتجادلين ، فليس هناك رأى وموقف سابق من أى من الطرفين ، بحيث يدافع كل منهما عن رأيه ، مما يجعل كل منهما يرفض مقدماً كل ما يقدمه الآخر من أدلة قد تكون صحيحة ، بل يجب عليهما أن يجعل الشك فى الفكرة موقفاً مشتركاً بين الطرفين ، يوحى لكل منهما بضرورة إعادة النظر فى القضية ومحاولة مواجهتها من جديد .

كما أنه ليس هنا حكم سابق - من أى الطرفين - على خصمه بالهدى أو الضلال ، بل هو الموقف المشترك الذى يريد أن يصل إلى الحقيقة من خلال الجدال الإيجابى الذى يُذعن للحق ، وهذا ما تجسده لنا الآية الكريمة فى قوله تعالى : ﴿ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴾ [2] ، [3] .

وأن يملك كل من الطرفين المتحاورين شخصية مستقلة ، ولا يقع أحدهما تحت تأثير الآخر ، فتتضاءل بذلك ثقته بنفسه ، ويجعله عرضة لتقبل أفكار الآخر وصدى لها - لذا حاول الرسول من خلال تعاليم القرآن له أن يبين أنه بشر مثلهم

---

(١) د . محمد حسين فضل الله : الحوار فى القرآن ، : ١ / ٥٢

(٢) سبأ : ٢٤ (٣) د . محمد فضل الله : الحوار فى القرآن : ١ / ٥٥

لا يملك أية قوة غير عادية فى تكوينه الذاتى ، وأن دوره فى الوحى هو دور الإنسان الذى يريد أن يُبلِّغه للناس بكل وسيلة مقنعة ، دون أن يملك فرضه عليهم ، وأن يستطيعوا أن يفكروا ، وتبقى لهم حرية الفكر : ﴿ قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ ، فَمَن كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلاً صَالِحاً وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَداً ﴾ (١) ، (٢) .

ولا بد من تخلى الطرف الآخر عن التعصب وإذعانه للحق إذا ما تبين ، وإلا انقلب الموقف إلى جدل عقيم لا يُراد منه إلا تسجيل المزيد من مواقف عرض العضلات الكلامية والمزايدات الجدلية التى لا تُقدِّم ولا تُؤخِّر فى الموضوع ، لأن الفكرة قد أُعدت سَلَفاً بشكل لا مجال للتراجع عنده ، مهما كانت الأدلة المضادة ، ولقد تحدث القرآن عن أولئك الذين لا يريدون أن يؤمنوا أو يقتنعوا وذلك فى قوله تعالى : ﴿ وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ ، وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِى آذَانِهِمْ وَقْراً ، وَإِن يَرَوْاْ كُلَّ آيَةٍ لَّا يُؤْمِنُواْ بِهَا ، حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُواْ إِنْ هَٰذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ * وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْئَوْنَ عَنْهُ ، وَإِن يُهْلِكُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴾ (٣) ، (٤) .

ومن مستلزمات الجدل المفيد الهادف ضرورة توضيح المضمون بكلمات محددة الدلالات ، لأن عدم الدقة فى التعبير يؤدى إلى معارك كلامية تستنفد الطاقات وتعمل على التباعد والتخاصم ، لذا لا بد من تحديد مدلولات الكلمات والاتفاق على مضامين محددة ، وذلك مثل قوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحاً إِلَىٰ قَوْمِهِ إِنِّى لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ * أَن لَّا تَعْبُدُواْ إِلَّا اللهَ ، إِنِّى أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ أَلِيمٍ ﴾ (٥) .

---

(١) الكهف : ١١٠ (٢) د . محمد حسين فضل الله : الحوار فى القرآن : ١ / ٣٦

(٣) الأنعام : ٢٥ ، ٢٦

(٤) د . محمد حسين فضل الله : الحوار فى القرآن : ١ / ٣٦ ، ٣٧

(٥) هود : ٢٥ ، ٢٦

فبداية المجادلة اشتملت على عرض الدعوة عرضاً واضحاً : فيه تحديد لوظيفة الرسالة من حيث كونها إنذاراً وتبليغاً : ﴿ إِنَّنِي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴾ (١) .

وفيه بيان لموضوعها ، وبلورة لمضمونها من حيث كونها إفراداً لله بالعبودية والعبادة : ﴿ أَن لا تَعْبُدُوا إِلا اللهَ ﴾ (٢) .

وفيه إعلان عن سبب حرص نوح على دعوة القوم ، وهى مقتضى النذارة التى افتتح كلامه بها : ﴿ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ أَلِيمٍ ﴾ (٣) ، (٤) .

وأيضاً لا بد لكل من طرفى الجدال من التعرف إلى الفكرة التى ينطلقان فى طريق إثباتها ونفيها ، لأن الجهل بها وبتفاصيلها ، يحول الحوار إلى أسلوب من أساليب الشتائم والمهاترات ، ويغطى بذلك موقف الضعف والعجز عن الدفاع الصحيح لفكرته ، بينما تجعل المعرفة كُلاً منهما واعياً لما يطرح من فكر ولما يستقبل من فكر ، مما يجعله كيف يبدأ الجدال ، وكيف يخوض فيه وكيف ينتهى منه ، فى وضوح الرؤية وهدوء الفكر وقوة الحجة ووداعة الكلمة ، ولقد أعطانا القرآن الكريم بعض النماذج البَشرية التى وقفت ضد الرسالة والرسول ، من دون أن يكون لها إحاطة ومعرفة فيما تأخذ وفيما تدع ، كما فى قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِن فِي صُدُورِهِمْ إِلا كِبْرٌ مَّا هُم بِبَالِغِيهِ ، فَاسْتَعِذْ بِاللهِ ، إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ (٥) ، (٦) .

ولا بد أن يكون الجدل موضوعياً ، بعيداً عن الأمور الذاتية من عواطف وميول واتجاهات معينة ، لذا فإن من مقتضيات الجدال المفيد هو البُعد عن كل ما لا علاقة له بالموضوع .

ولكى يكون الجدل مفيداً لا بد أن يكون مُؤيَّداً بالدليل ، الذى يراعى فيه طبيعة الموضوع ، فالاستدلال على وجود الله لا يكون إلا بالاعتماد على آثاره فى الكون والدلائل المستمدة من أثر مثله فى الآفاق وفى الأنفس .

---

(١) هود : ٢٥ (٢) هود : ٢٦ (٣) هود : ٢٦

(٤) د . محمد التومى : الجدل فى القرآن ، ص ٥٣ ، ٥٤

(٥) غافر : ٥٦ (٦) د . محمد حسين فضل الله : الحوار فى القرآن : ١ / ٥٠

ولقد أوجز بعض الباحثين خطوات الجدل المفيد وخصائصه فى القرآن الكريم ، فى أنها متمثلة فى الجدال الذى أجراه موسى مع فرعون ، فقد حدد فيه الخطوات المنهجية لأى جدال مفيد وهى :

(أ) تقديم الموضوع وعرضه عرضاً بيِّناً حتى يكون واضحاً لدى المعروض عليه.

(ب) الإصغاء إلى المدعو والتأمل فى رد فعله إيجاباً أو سلباً والفهم لما يواجه به من أدلة .

(جـ) الرد يكون تبعاً لرد الفعل ، فتارة يكون تفسيراً بما أبين ، وتارة يكون تقديماً لأدلة مؤيدة ، وطوراً يكون نقضاً لشبه بحجج عقلية ظاهرة .

(د) قبول النتائج الصادقة المتأنية من مقدمات صحيحة قبولاً ذهنياً دون إكراه أو إلزام .

(هـ) المعارضة ينبغى أن تكون مسلطة على الموضوع ذاته أو على الأدلة ، أى العمل على إخراج التناقض الكائن فى الموضوع إن وُجِد ، أو على بيان الخلل فى الأدلة إن كان هناك اختلال ، لا على صاحب الموضوع .

(و) السب والشتم والاتهام والإكراه بوسائل مادية ، أسلوب بدائى لا يقره عقل ولا يقبله منطق ولا ترتضيه موضوعية ، وهو إن دل على شىء ، فإنه يدل على أن الموضوع لا يحمل عوامل قوته من ذاته وبالتالى فهو واه ومختل [1] .

وهناك طرق عديدة للجدل فى القرآن الكريم نذكر منها : من طرق الجدل فى القرآن الكريم مجاراة الخصم فيما يقول ، ثم التعقيب عليه بما يبطل مدعاه ، مثل قوله تعالى : ﴿ قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِى اللهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ ، يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ، قَالُوا إِنْ أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِيدُونَ أَن تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ * قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِن نَّحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ ، وَمَا كَانَ لَنَا أَن نَّأْتِيَكُم بِسُلْطَانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللهِ ، وَعَلَى اللهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ ﴾ [2] .

---

(١) د . محمد التومى : الجدل فى القرآن الكريم ، ص ٨٩

(٢) إبراهيم : ١٠ ، ١١

فالرسل سلَّموا بالمقدمة التى بنى عليها الأقوام رفضهم ، وهى أنهم بشر مثلهم ، لكنهم نقضوا النتيجة بقولهم : ﴿ وَلَكِنَّ اللهَ يَمُنُّ عَلَى مَن يَشَاء ﴾ (١) ؛ فلا مانع أن يمن الله علينا بالرسالة (٢) .

وأحياناً يرد القرآن الكريم المجادل إلى حقائق بديهية ، فيقرر عن طريق الاستفهام أموراً يُسلِّم بها الخصم وتُسلِّم بها العقول ، كالاستدلال بالخلق على وجود الخالق فى قوله تعالى : ﴿ أَمْ خُلِقُواْ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴾ (٣) . يقول جبير بن مطعم : لما سمعتُ هذه الآية أحسست بفؤادى قد انصدع ، فإن هذا تقسيم حاصر يقول : أخُلِقوا من غير خالق خلقهم ، فهذا ممتنع فى بدائه العقول ، أم خَلَقوا أنفسهم فهذا أشد امتناعاً ، فعُلِم أن لهم خالقاً خلقهم وهو الله سبحانه ، وقد ذكر الدليل بصيغة استفهام الإنكار ليبين أن هذه القضية التى استدل بها فطرية بديهية مستقرة فى النفوس ، لا يمكن لأحد إنكارها ، فلا يمكن لصحيح الفطرة أن يدَّعى وجود حادث بدون مُحْدِث أحدثه ، ولا يمكن أن يقول : هذا أحدث نفسه (٤) .

وأحياناً يستخدم القرآن قياس الغائب على الشاهد ، وهو يقوم على النظر فى المشاهد وقياس الغائب عليه ، وتكون النتيجة الوصول إلى المطلوب ، فمن أدلة القرآن على إثبات المعاد ، يستدل على ذلك بخلق السموات والأرض ، فإن خلقهما أعظم من إعادة الإنسان ، يقول تعالى : ﴿ أَوَ لَمْ يَرَوْاْ أَنَّ اللهَ الَّذِى خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَلَمْ يَعْىَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يُحْىِىَ الْمَوْتَىٰ ، بَلَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾ (٥) .

ويستدل على إمكان الإعادة بخلق النبات كما فى قوله تعالى : ﴿ وَهُوَ الَّذِى يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِ ، حَتَّىٰ إِذَا أَقَلَّتْ سَحَاباً ثِقَالاً سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ

---

(١) إبراهيم : ١١
(٢) الإمام محمد أبو زهرة : تاريخ الجدل ، ص ٧٣
(٣) الطور : ٣٥
(٤) السيوطى : صون المنطق ، ص ٣١٠
(٥) الأحقاف : ٣٣

فَأَنزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ ، كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ (١) ، (٢) . ويُلاحَظ هنا أن الاستدلال بأشياء حسية فى الشاهد على أشياء حسية فى الغائب .

وأحياناً يستخدم القرآن الاستدلال بالتعريف ، وهو أن يأخذ من ماهية موضوع القول دليل الدعوى ، وذلك بأن يتخذ المجادل من حقيقة الأصنام ، دليلاً على أنها لا تصلح أن تكون معبوداً ، أو أن يتخذ من بيان صفات الله ، دليلاً على أن يكون الله وحده المستحق للعبادة .

وهذا النوع من الاستدلال موجود بكثرة فى القرآن . . نذكر على سبيل المثال ما استخدمه إبراهيم عليه السلام لإثبات أن الأصنام لا تستحق العبادة .

فهو يقول لأبيه : ﴿ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لا يَسْمَعُ وَلا يُبْصِرُ وَلا يُغْنِي عَنكَ شَيْئاً ﴾ (٣) .

ويقول لأبيه وقومه : ﴿ مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ ﴾ (٤) ، ﴿ أَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللهِ مَا لا يَنفَعُكُمْ شَيْئاً وَلا يَضُرُّكُمْ ﴾ (٥) ، ﴿ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ * أَوْ يَنفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ ﴾ (٦) .

أى : هذه الجمادات لا تستحق العبادة ، فإن ما لا يسمع شيئاً من المسموعات ، ولا يبصر شيئاً من المبصرات ، ولا يجلب نفعاً ، ولا يدفع ضرراً لا يستحق العبادة (٧) .

وإبراهيم عليه السلام قد اتخذ من ماهية الأصنام ومن التعريف بحقيقتها دليلاً ، أو أدلة على عدم امتلاكها مؤهلات الألوهية وعدم استحقاقها العبادة .

---

(١) الأعراف : ٥٧

(٢) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٣١٨ حيث أورد طرق القرآن فى إثبات المعاد .

(٣) مريم : ٤٢ (٤) الأنبياء : ٥٢

(٥) الأنبياء : ٦٦ (٦) الشعراء : ٧٢ ، ٧٣

(٧) د . محمد التومى : الجدل فى القرآن الكريم ، ص ١٦٩ - ١٧٢

واستخدم القرآن الاستدلال بالمقابلة ، وهو عبارة عن مقارنة بين قضيتين ، أو موازنة بين شيئين لمعرفة أيهما المؤثر فى الآخر ، إذا كان الأمر متعلق بالمحتاج والمحتاج إليه أو أيهما على حق إذا كان الموضوع يرتبط بتحديد موقع كل منهما من حيث قُربه أو بُعده من الخطأ والصواب .

من ذلك بعد عرض نِعَم الله على الناس ، فى مقام تعداد ما يوجد من دلائل كونية على وجود الله تعالى وقدرته ، يُعقِّب على ذلك بقوله تعالى : ﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَا يَخْلُقُ ﴾ (١) . فهذه الآية تقيم مقابلة بين الله الذى خلق كل ما له تأثير مباشر على حياة الناس ومنافعهم ، وبين ما اعتقد المشركون أن له تأثيراً فى إحداث أشياء أو فى دفع أشياء يُتوقع منها شر ، وجلب ما يُرجى من خير (٢) .

وأحياناً يضرب القرآن الأمثال للناس ليتفكروا ويستنبطوا ما يُصرِّح به المثل أو يشير إليه وما يُستفاد منه ، فيقول تعالى : ﴿ وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِى هَذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴾ (٣) ، ويقول : ﴿ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (٤) .

وفائدة الأمثال أنها تُبرز المعقول فى صورة المحسوس الذى يلمسه الناس ، فيتقبله العقل ، فالمعقول يستقر فى الذهن ، إذا صيغ فى صورة حسية قريبة الفهم ، فهى تكشف عن الحقائق وتعرض الغائب فى معرض الحاضر (٥) .

وأحياناً يسوق القرآن القصص ، وهى أخبار الأمم الماضية ودعوة الرسل إليهم ، ولقد اشتمل القرآن على كثير من وقائع الماضى ، وأخباره فى ذلك حقيقية وواقعية ، يقول تعالى : ﴿ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ ﴾ (٦) . والهدف من إيراد تلك االقصص هو العظة والاعتبار بتلك الأحداث الماضية ، يقول تعالى: ﴿ لَقَدْ كَانَ فِى قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِى الْأَلْبَابِ ﴾ (٧) .

---

(١) النحل : ١٧
(٢) د . محمد التومى : الجدل فى القرآن الكريم ، ص ٢٠٤ ، ٢٠٥
(٣) الزمر : ٢٧ (٤) الحشر : ٢١
(٥) مناع القطان : مباحث فى علوم القرآن ، ص ٢٥٠ - ٢٥٨
(٦) آل عمران : ٦٢ (٧) يوسف : ١١١

ولم يستخدم القرآن فى الجدل صياغة منطقية معينة فى ترتيب المقدمات والنتائج من الاستدلال بالكلى على الجزئى فى قياس الشمول ، أو الاستدلال بأحد الجزأين على الآخر كما فى قياس التمثيل ، أو الاستدلال بالجزء على الكلى فى قياس الاستقراء .

هذه الصياغات الفنية يعسر على العامة فهمها وإدراكها ، والقرآن قد نزل مخاطباً وهادياً للعامة والخاصة على السواء ، لذا جاء خطابه وافياً للعامة والخاصة « يراه البلغاء أوفى كلام بلطائف التعبير ، ويراه العامة أحسن كلام وأقربه إلى عقولهم لا يلتوى على أفهامهم ، فهو كلام واحد يجىء من الحقيقة البرهانية الصارمة بما يرضى الفلاسفة المتعمقين ، ومن المتعة الوجدانية بما يرضى الشعراء المرحين ؛ وهو خطاب للعقل والقلب بلسان واحد ، ومزج للحق والجمال » [1] .

ولقد حاول الغزالى أن يستخرج من القرآن الكريم صور الأقيسة العقلية ، ويطلق عليها اسم « الموازين » ، وذلك فى كتابه « القسطاس المستقيم » وقد سماها : ميزان التعادل الأكبر ، وميزان التعادل الأوسط ، وميزان التعادل الأصغر ، وميزان التلازم ، وميزان التعاند .

ولقد عارض ابن تيمية هذه المحاولة والمنطق الأرسطى ، وقال بأن الناس يستدلون بالأدلة على المدلولات ، وإن لم يملكوا اصطلاح طائفة معينة من أهل الكلام ولا المنطق ، وذكر قصور تلك الطرق المنطقية فى الوصول إلى المعرفة الصحيحة فى العلم الإلهى ، وحاول أن يذكر الأقيسة العقلية البرهانية فى القرآن الكريم ، وأنها محصورة فى نوعين : هما الاستدلال بالآيات على الله تعالى ، وقياس الأولى [2] .

ولقد تأثر المتكلمون بالجدل القرآنى ، فالقضية الأساسية التى يدور حولها مبحث علم الكلام هى قضية التوحيد ، بل إن أحد مسمياته يحمل هذا الاسم ، ولقد اهتم القرآن الكريم بذلك وقدَّم الأدلة على ذلك ، واعتمد المتكلمون على هذه

---

(١) د . محمد عبد الله دراز : النبأ العظيم ، ص ١٠٦ ، ١٠٧

(٢) ابن تيمية : نصيحة أهل الإيمان ، مختصر السيوطى فى « صون المنطق » ص ٢٣٤ ، ٢٥٢ ، ٢٥٤ ، والرد على المنطقيين ، ص ١٥٠ - ١٥٤

الأدلة ، ولقد أشار إلى ذلك الرازى فقال : « وأنت لو فتشت علم الكلام لم تجد فيه إلا تقدير هذه الدلائل والذب عنها ، ودفع المطاعن والشبهات القادحة فيها » (١) .

ولقد حاول الأشعرى أن يبرهن بأن الكلام فى أصل التوحيد مأخوذ من كتاب الله ، وهو قوله تعالى : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا ﴾ (٢) . وهذه الآية هى أساس دليل التمانع عند المتكلمين ، وكذلك القول فى سائر الكلام فى تفصيل فروع التوحيد والعدل ، إنما هو مأخوذ من القرآن ، وكذلك القول فى جواز البعث .

ويحاول الأشعرى أن يبين أن مباحث المتكلمين ومصطلحاتهم التى تقوم على الحجج العقلية وعلى القياس لها أصل فى القرآن ، ويضرب لذلك أمثلة تؤكد ذلك وتوضحه ، وعلى سبيل المثال ففى استحالة الشبه لله تعالى نجد قوله تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ (٣) . وهذا أصل نفى الجسمية وأن الجسم له نهاية ، وأيضاً فى قوله تعالى : ﴿ وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ ﴾ (٤) . إشارة إلى الجزء الذى لا ينقسم ، إذ محال إحصاء ما لا نهاية له ، ومحال أن يكون الشىء الواحد ينقسم ، لأن هذا يوجب أن يكون شيئين (٥) .

ولقد ذكر الصنعانى « أن مَن نظر فى القرآن يتعلم منه الأدلة من غير تقليد ، بل القرآن العظيم هو الذى تعلم منه المتكلمون » (٦) .

والمتأمل لأدلة المتكلمين يجد أنها فى معظمها - خاصة أوائل المتكلمين - تعتمد على الواقع التجريبى والانتقال من المحسوس إلى اللامحسوس ، وهو نفس المنهج الذى اتبعه القرآن ، ولقد اعتمدوا فى أدلتهم وبراهينهم على ما فى القرآن من أدلة وبراهين .

---

(١) نقلاً عن كتاب الشيخ مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفه الإسلامية ، ص ٢٦٤ ، ٢٦٥

(٢) الأنبياء : ٢٢ (٣) الشورى : ١١ (٤) يس : ١٢

(٥) الأشعرى : رسالة استحسان الخوض فى علم الكلام ، منشورة مع كتابه « اللمع » .

(٦) محمد إبراهيم الصنعانى : ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان ، ص ١٧

ولكن إلى أى مدى كان التزام المتكلمين بمنهج الجدل فى القرآن الكريم وتطبيقاته ؟ وهل ساد بينهم المعنى الصحيح الذى وضعه القرآن وهو الجدل المفيد الموصل إلى الحق ؟ وهل بعدوا عن ما نبه إليه القرآن وحذَّر منه وهو الجدل المذموم ؟ كل هذه الأسئلة تتضح الإجابة عنها عندما نعرض لموقف المتكلمين من الجدل وكيف استخدموه ، وكذلك عرض أسباب الخلاف الأخرى ، وقبل أن نعرض لذلك ، نعرض لآداب الجدل ليتبين لنا أيضاً مدى مراعاتهم له ، وسيتضح الفرق بين الموقفين عند النظرة الأولى لموقف كل منهما مما لا نحتاج معه إلى الحديث بالتفصيل عن ذلك بل سوف نكتفى فى آخر الفصل بمجرد الإشارة .

* *

٣ – آداب الجدل :

لقد مرَّ بنا عند الحديث عن الجدل فى القرآن الكريم بعض الإشارات إلى آداب الجدل ، وضرورة توافر تلك الآداب حتى يكون الجدل موضوعياً وجدلاً مفيداً .

ولقد اهتم بعض المتكلمين ببيان آداب الجدل وأفردوا لها مبحثاً خاصاً فى كتاباتهم ، أو وردت فى ثنايا كتاباتهم وردودهم ، ممن كان له اهتمام بهذه المسألة الجوينى الذى أفرد باباً خاصاً فى كتابه « الكافية فى الجدل » عن الحديث عن آداب الجدل ، وكذلك اهتم ابن حزم بذلك فى كتبه « الإحكام فى أصول الأحكام » ، «التقريب لحد المنطق » ، « رسالة التلخيص » .

وتهدف هذه الآداب إلى تخلص المجادل من الأمور الذاتية ، وأن يتسم الجدل بالموضوعية ، وأن يهدف إلى الوصول إلى الحق ، وأن يكون جدلاً مفيداً ، وأن يتخلص من عيوب الجدل .

ونعرض بإيجاز إلى هذه الآداب معتمدين على ما ذكره الجوينى فى الكافية :

١ – خلوص النية فى الجدل ، وأن يبذل المجادل قدر طاقته فى البيان والكشف عن تحقيق الحق وتمحيق الباطل ، وأن يكون قصده بذلك التقرب إلى الله ، ولا يقصد المباهاة ، وطلب الجاه ، والرياء .

٢ – أن لا يكون قصده غلبة الخصم وقهره وإفحامه ، فإن ذلك – فيما يذكر الجوينى – « دأب الأنعام الفحولة : كالكباش والديكة » .

٣ – أن يقصد الانقياد إلى الحق ، فإن وجد الحق مع خصمه سلَّم له [١] . أى غايته هو أن ينشد الحقيقة وأن يجد فى البحث عنها ، وأن يُسلِّم بها أنَّى وجدها ، ولا يضيره أن يكون الحق مع خصمه ، لأن هدفه هو الوصول إلى الحق .

٤ – عدم الإسهاب والجدال بالباطل [٢] . والإسهاب يعنى التفصيل والتفريع وتضيع معه الحقائق الهامة ، علاوة على ذلك فإن السامع يمل ذلك التفصيل .

والجدال بالباطل لا يوصل إلى الحقيقة ، ويعنى الانسياق وراء معنى الجدل المذموم ، الذى يرمى إلى غلبة الخصم ، ولتحقيق هذه الغلبة يستخدم الباطل ، ويمنع من الوصول إلى الحق ، فى حين أن الجدال بالحق وقصد الوصول إليه يجعل المجادل يُسلِّم بالحق ولو كان مع خصمه .

٥ – عدم الإسراع فى مكالمة مَن يستشعر فى نفسه منه البغض .

٦ – عدم الالتفات إلى الحاضرين ومناصرة الحق تقرباً إلى الله . وهذا يعين على تقوية الذهن ، وتصفية الفهم ، وإمداد الخاطر ، والكشف عن الحق .

٧ – التحذير من الدفاع عن المذهب ونُصرة الدين فى مجال الخوف لأن المجادل عندئذ يكون مشغولاً بحراسة نفسه عن حراسة المذهب [٣] .

٨ – يُقدِّم الجوينى بعض النصائح الخاصة بالمجالس التى يُعقد فيها الجدل ، فيوصى بتجنب مجلس لا تسوى بين الخصوم فى الإقبال والاستماع وإنزال كل منزلته ورتبته .

كذلك تُوقَ الكلام فى مجلس صدر هيبته تقطع خاطر المجادل وقريحته ، فلن تجتمع الهيبة وصحة القريحة فى قلبه .

---

(١) الجوينى : الكافية فى الجدل ، ص ٥٢٩ ، وابن حزم : التقريب ، ص ١٩٣

(٢) الجوينى : الكافية فى الجدل ، ص ٥٣٠

(٣) الجوينى : الكافية فى الجدل ، ص ٥٣٠

وأيضاً توقّ مجالس القصد منها التلهى لا تمييز الحق عن الباطل ، وتبين الحق ومعرفته [١] .

٩ - عدم استصغار مَن تناظره والاستهزاء به - كائناً ما كان - خصمك ، وأن لا تُناظر مَن هو غير أهل لأن تناظره .

١٠ - المحافظة على قدرك وقدر خصمك ، فتميز بين النظير وبين المسترشد وبين الأستاذ ، لتناظر كُلا على حقه وتحفظ كُلا على رتبته ، فلا تناظر النظير مناظرة المبتدىء والمسترشد ولا تناظر أستاذك مناظرة الأكفاء والنظراء [٢] .

١١ - ضبط الانفعال عند المناقشة ، بحيث تكون أنت وخصمك أبعد عن دواعى الغضب - وذلك الجو الانفعالى أثناء المجادلة يبعدها عن الوصول إلى الحق ، وأن تكون موضوعية ، بل يغلب عليها الحماس والاندفاع مما يؤدى إلى المخاصمة والتنازع .

١٢ - عدم مناظرة المتعنت [٣] ، وذلك لأنه لا يُسلِّم بالحق إذا ظهر فى أدلة خصمه ، بل يعاند ويكابر ويغالط ، لأنه يرمى إلى الغلبة فقط لا إلى السعى إلى الحق وإدراكه والتسليم به إذا تبين .

١٣ - أن يُمكِّن الخصم من إيراد جميع ما يريده [٤] ، فلا يقاطعه فى الحديث ويعطيه الفرصة لسماعه واستيعاب كلامه ، ليرد عليه بالأدلة .

١٤ - لا تُقدِّم إلّا الأدلة القوية التى تستدل بها ، ولا يغرنَّك ضعف السائل .

١٥ - عليك بمراعاة كلام الخصم ، وتفهم معانيه على غاية الحد والاستقصاء ، وأن ترتب مقدماتك .

١٦ - أن لا تُلزم خصمك ما لا تتحققه لازماً ، أى يكون الإلزام بحق .

---

(١) الجوينى : الكافية فى الجدل ، ص ٥٣١

(٢) الجوينى : الكافية فى الجدل ، ص ٥٣١

(٣) الجوينى : الكافية فى الجدل ، ص ٥٣٢

(٤) الجوينى : الكافية فى الجدل ، ص ٥٣٣

١٧ - لا تُقصّر فى تنبيه الخصم وإعلامه ما ترى من مناقضاته فى كلامه .

١٨ - لا تؤاخذ الخصم بما تعلم أنه لا يقصده من أنواع الزلل .

١٩ - لا تُقدِّم من الجواب ما لم يورد عليك سؤاله .

٢٠ - أحسن شيء فى الجدال ، المحافظة من كل واحد من المتجادلين على أدب الجدل [١] .

* *

٤ - الجدل عند المتكلمين من أسباب خلافياتهم :

لقد كان الجدل عند المتكلمين سبباً فى تعميق هوة الخلاف بينهم ، ومن هذه الزاوية سوف يكون بحثنا عن « الجدل » ، أى أننا سوف نهتم بذلك الجانب السلبى للجدل ، لكن ليس معنى ذلك أنه خالى تماماً من الجانب الإيجابى ، فإذا كان الجانب السلبى يمثل الجدل المذموم ، فإن الجانب الإيجابى يمثل الجدل المحمود، وإننا فى هذا المبحث غرضنا أن نبين كيف كان الجدل سبباً فى حدوث الخلاف بين المتكلمين بل وأسهم فى تعميق تلك الخلافيات ، لذا لن نعرض للجدل كمنهج للمتكلمين وإن كنا سوف نذكر بعض صور الاستدلالات عندهم ، وإنما نعرض لها من زاوية معينة وهى كيف استخدمها المتكلمون واختلافهم فى تلك الاستخدامات ، فاستخدمها كل فريق بما يوافق مذهبه .

ولقد تعَّرض علم الكلام ذاته وطريقة المتكلمين الجدلية للكثير من المعارضة ، ولقد أفرد السيوطى كتاباً لذلك أسماه « صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام » وأورد فيه معارضة الأئمة الأربعة لعلم الكلام لأن أسلوبه خارج عن الكتاب والسُّنَّة كالمنطق ، وقام بتلخيص عدة كتب صُنِّفت من أجل تحريم علم الكلام ، وعِلَّة تحريمه هى التكلف والجدال وهما داء الأمم السالفة ولم يأتيا بخير قط ، وأورد الكثير من الآيات والمأثورات التى تؤيد ذلك .

---

(١) الجوينى : الكافية فى الجدل ، ص ٥٣٤ - ٥٣٩

وكذلك تعرَّض المنهج الجدلى عند المتكلمين للمعارضة والنقد من جانب الفلاسفة أمثال الفارابى وابن رشد .

ولقد أشار أبو حنيفة - فى علَّة نهيه عن الاشتغال بعلم الكلام - إلى دور الجدل فى المنازعة والمخاصمة ، فيذكر فى إجابته عن سؤال ابنه له عن سبب نهيه عن الاشتغال بعلم الكلام ، فقال له ابنه حماد : رأيتك وأنت تتكلم ، فما بالك تنهانى ؟! فقال له : « يا بنى ؛ كنا نتكلم وكل واحد منا كأن الطير على رأسه مخافة أن يزل صاحبه ، وأنتم اليوم تتكلمون وكل واحد يريد أن يزل صاحبه ، ومَن أراد أن يزل صاحبه فكأنه أراد أن يكفر ، ومَن أراد أن يكفر صاحبه فقد كفر قبل أن يكفر صاحبه » (١) .

ولقد ذكر الفارابى عند تعرضه لمهمة علم الكلام ، وطرق المتكلمين فى تحقيق هذه المهمة ، أنهم أخذوا طرقاً عدة ، تقوم على المغالطة والكذب وتهدف إلى مجرد غلبة الخصم ، وتبين الغاية من الجدل إفحام الخصم ، فالصنف الرابع والخامس من المتكلمين (كما يصنفهم الفارابى) يرون أن أقوالهم ليس فيها كفاية التصديق ، ولا تكفى لإسكات الخصم فيلجأون إلى إسكاته بكل الطرق ، وهذا يعنى أن أقوالهم ليست صحيحة فى ذاتها ، وأيضاً يمكن القول بأن غاية الجدل ليست الوصول إلى الحقيقة ، بل هو مجرد إفحام الخصم .

بل إنهم فى سبيل إفحام الخصم لا يبالون باستعمال الكذب والمغالطة والبهت والمكابرة ويبررون ذلك ، لأن مَن خالفهم ، إما أن يكون عدواً فيجوز استعمال الكذب والمغالطة فى دفعه وغلبته - كما فى الجهاد والحرب - وإما أن يكون ليس عدواً ، ولكنه جهل حظ نفسه من هذه الملَّة لضعف عقله وتمييزه ، وجائز أن يحمل الإنسان على حظ نفسه بالكذب والمغالطة كما يفعل بالنساء والصبيان (٢) .

ولقد عدَّ ابن رشد المنهج الجدلى عند المتكلمين مفسداً للقريحة ، فذكر فى نقده

---

(١) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة : ٢ / ١٣٥ ، ١٥٤

(٢) الفارابى : إحصاء العلوم ، ص ١٣٢ - ١٣٨

لبعض أهل زمانه من المتكلمين الذين يقفون فى نظره موقفاً متناقضاً فى مسألة أفعال الخالق وأفعال المخلوقات فيقول : « ولذلك ما نرى أن الصناعة التى تُنسب إلى هؤلاء تبطل قرائح كثيرة من القرائح المعدة لقبول الحق » [1] . فهو إنما يقصد بالقريحة قوة إدراكية طبيعية قادرة على إدراك الحق فى العقائد لولا أن المتكلمين يعكرون صفو هذه القريحة بجدالهم الذى لا يهدى إلى اليقين .

ويرى ابن رشد أن علماء الكلام يستخدمون القياس الجدلى الذى يقوم على مقدمات مشهورة ، وهى قضايا يُحكم بها لاعتراف أغلب الناس بها كالعادات والشرائع والآداب .

ويرى ابن رشد أن علماء الكلام أهل جدل لا برهان ، وذلك لأنهم آمنوا بآراء معينة بناء على اعتقادات سابقة ، ومهمتهم هى الدفاع عن تلك الآراء ونصرتها ، سواء تم لهم هذا عن طريق الأقاويل السوفسطائية أو الأقاويل الجدلية أو الأقاويل الخطابية أو الأقاويل الشعرية ، بحيث صارت هذه الأقاويل عند مَن نشأ على سماعها من الأمور المعروفة بنفسها [2] .

ومنهج المتكلمين – فى رأى ابن رشد – لا يوصل إلى المعرفة اليقينية ، بل هو يصلح لمجرد الإقناع ، فهو معرفة إقناعية وليست برهانية [3] .

ولا شك أن المنهج الجدلى الذى يقوم على الإقناع ولا يؤدى إلى الوصول إلى الحقيقة ، يساعد على زيادة الخلاف بين أصحابه ، حيث إن كل واحد يهتم فقط بإقناع الآخر بصحة رأيه ، وأن كل واحد من المتجادلين يتمسك برأيه وليس لديه استعداد للتخلى عنه ، وذلك كله يزيد من حدة الخلاف ، لأنه يختلط بأُمور ذاتية يحرص عليها كل مجادل .

---

(١) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة – طبعة موريس بونج ص ٤٠٧ ، نقلاً عن كتاب محمود يعقوبى : ابن تيمية والمنطق الأرسطى .

(٢) د . عاطف العراقى : المنهج النقدى عند ابن رشد ، ص ٥٢

(٣) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة ، ص ٥٦ ، وأيضاً : فصل المقال ، ص ٣١

وتلك نماذج من الاعتراضات على المنهج الجدلى عند المتكلمين ، وهى تقوم على أن طبيعة ذلك المنهج الجدلى تهدف إلى إفحام الخصم وإسكاته بكل الطرق ، ولا شك أن ذلك يزيد من هوة الخلاف بينهم ، ومهما يكن من شأن تلك الاعتراضات ونصيبها من الصحة والخطأ ومدى انطباقها على الجدل بصفة عامة ، أى المحمود منه والمذموم ، فمما لا شك فيه أنه كان لطريقة الجدل دور واضح وسبب مباشر فى الخلاف بين المتكلمين .

وعندما نستعرض بعض الصور الاستدلالية العقلية عندهم سوف نجد ذلك واضحاً ، وأن هدف الجدل الذى يرمى إلى إفحام الخصم وإسكاته جعلهم يختلفون حول هذه الاستدلالات وتطبيقها بما يخدم آراء كل فريق ويساعده على الانتصار على خصمه .

ومن أشهر صور تلك الاستدلالات هو قياس الغائب على الشاهد ، وهو القياس التمثيلى ، وهو ما يسميه المتكلمون : رد الغائب إلى الشاهد ، ومعناه أن يوجد حكم جزئى معيَّن واحد ، وينتقل حكمه إلى جزئى آخر يشابهه بوجه [1] .

وهذا القياس وُجِد فى أصول الفقه أولاً لاستنباط الأحكام الشرعية العملية من مصادرها المعتبرة ، لكنه انتقل إلى ميدان علم الكلام ليكون طريقاً لإثبات الأحكام الاعتقادية المتعلقة بالله تعالى وصفاته وأفعاله ، بناء على وجود نظائر لها فى الواقع المشاهَد ، ويُصرِّح المتكلمون أنفسهم بأنهم قد استعاروا هذه الصيغة من صيغ الاستدلال من إخوانهم الفقهاء [2] .

ودلالة الشاهد على مثله فى الغائب تستلزم شرط المساواة بين كيفية وصف الشاهد والغائب .

وكما يدل الشاهد على مثله فى الغائب ، فهو يدل أيضاً على خلافه فى الغائب ، بل ذهب بعض المتكلمين إلى أن دلالته على الخلاف أوضح من دلالته على المثل ، فالعالَم حادث ويدل على مُحْدِث وهو خلافه ، ولا يدل على كيفية وماهية المُحْدِث [3] .

---

(١) الغزالى : معيار العلم ، ص ١٦٥

(٢) د . حسن محمود الشافعى : المدخل إلى دراسة علم الكلام ، ص ١٧٥

(٣) الماتريدى : التوحيد ، ص ٢٨ ، ٢٩

ولقد وضع المتكلمون طرقاً لاستخدام قياس الغائب على الشاهد ، ولقد اختلفت تلك الطرق من فِرقة إلى أخرى ، وهذا الاختلاف فى الطرق أدى إلى الاختلاف فى التطبيق ، وكان سبباً فى زيادة الخلاف بين المتكلمين ، ونعرض لما ذكره القاضى عبد الجبار عن المعتزلة والشروط التى وضعوها ، وما ذكره الشهرستانى عن الأشاعرة على سبيل المثال :

يذكر القاضى عبد الجبار رأى أبو هاشم فى أنه إنما يكون الاستدلال بالشاهد على الغائب من وجهين ؛ أحدهما : الاشتراك فى الدلالة ، والثانى : الاشتراك فى العِلَّة - وزاد القاضى : الاشتراك فيما يجْرى مجرى العِلَّة ، وإما أن لا تكون هناك عِلَّة ولا ما يجرى مجراها لكن بتعلق الحكم فى الشاهد بأمر ثم يوجد فى الغائب ما هو أبلغ من ذلك الأمر .

ولقد ضرب القاضى عبد الجبار أمثلة لاستخدام تلك الأوجه الأربعة ، فالأول : وهو الاشتراك فى الدلالة ، هو الدلالة على صفاته تعالى ، لأنه إنما يجب كونه قادراً هو ثبوت صحة الفعل منه ، فثبوت صحة الفعل دلالة على كونه قادر ، وأكثر مسائل التوحيد تجرى على هذا الحد .

والثانى : وهو الاشتراك فى العِلَّه ، فكثير من مسائل العدل مبنية على ذلك ، وذلك مثل القول بأنه لا يجوز أن يكون الله فاعلاً للقبيح لعلمه بقبحه وغناه عنه ، وبرده إلى الشاهد ، تبين أن العِلَّة فى أن أحدنا لا يختار القبيح حاصلة فيه تعالى ، وتبين أن الغائب كالشاهد فى ذلك .

ويُفرِّق القاضى عبد الجبار بين الوجهين - الاشتراك فى الدلالة والاشتراك فى العِلَّة - بأنه فى الوجه الأول أن الدلالة واحدة فى الشاهد والغائب ، لأنك تستدل فى كلا الموضعين على كونه قادراً بصحة الفعل ، فيكون الحكم فى الموضعين معروفاً بدلالة .

أما الثانى . . فالحكم يُعرف فى الشاهد بضرورة ، ويحتاج إلى الدلالة على التعليل ، ثم يرد الغائب إليه للمشاركة فى العِلَّة ، وما عُرِف الحكم فى الغائب

إلا بهذا التعليل وبطريقة الرد ، وهذا يشير إلى أن الاشتراك فى الدلالة أوضح وأيسر من الاشتراك فى العِلَّة التى تحتاج إلى الدلالة على التعليل ، فهى عملية مُركَّبة ، وسوف ترى عند عرض رأى الأشاعرة اعتراض المعتزلة على طريقة الأشاعرة فى تطبيقهم شرط العِلَّة .

أما الثالث : وهو ما يجرى مجرى العِلَّة ، فهو أن تعرف أن يكون أحدنا مريداً حكيماً ، وقد عرفت نفس الصفة ضرورة فينا ، ثم عند معرفتك بحكمها ، ومعرفتك بثبوت هذا الحكم فى الغائب ، أثبت الصفة فى الغائب ، وهذا يختلف عن الوجهين السابقين فى أنه لم يسلك طريقة التعليل ، وأيضاً اختلاف معرفة الصفة فى الشاهد عن الغائب ، فقد عُرِفت فى الشاهد ضرورة وفى الغائب بدلالة .

أما الرابع : وهو ما لا يكون هناك عِلَّة أو ما يجرى مجراها ، فهو ما نقوله فى حُسن تكليف مَن يُعلم من حاله أنه لا يقبل أن يُقال : قد ثبت فى الشاهد العلم والظن يستويان فى كل ما طريق حُسنه المنافع ودفع المضار ، بل إذا حسن مع الظن ، والعلم أقوى منه ، فيجب أن يحسن مع العلم ، وليس فى هذا النوع عِلَّة تجمع بين الشاهد والغائب [1] .

ويبدو فى شروط القاضى عبد الجبار لدلالة الشاهد على الغائب المساواة بين الشاهد والغائب خاصة فى شرط الاشتراك فى العِلَّة ، فإذا اتحدت شروط العِلَّة فى الشاهد والغائب أمكن الحكم بالمساواة بينهما ، ولقد نبَّه أيضاً إلى شرط العِلَّة كأساس للمساواة بين الشاهد والغائب ، وليس مجرد الاشتراك فى الصفة ، فيقول فى موضع آخر : إنه ليس كل صفة يستحقها الواحد منا لمعنى أو لوجه آخر يستحقها القديم على ذلك الحد ، وإنما يجب بالاشتراك فى الصفة الاشتراك فيما أثر فى تلك الصفة عند أمور ثلاثة ، الأول : أن تكون حقيقة الصفة هى العِلَّة ، والثانى : أن تكون مجرد الصفة تقتضى العِلَّة ،والثالث : أن ما دل على الصفة دل على العِلَّة ، وهذا يعنى مغايرة صفات الله تعالى لصفات المخلوقين ، فالله

(١) القاضى عبد الجبار : المحيط بالتكليف : ١ / ١٦٧ - ١٦٩

تعالى قادر لكنه ليس كالقادرين ، فصفة القُدرة عند الله تعالى ليست من جنس القُدرة عند العبد ، لكن العِلَّة فى كون أحدنا قادر هى نفس العِلَّة فى كونه تعالى قادر [1] .

ولعل استخدام الاشتراك فى العِلَّة فى إثبات أصل العدل عند المعتزلة يُفسِّر لنا قياسهم الفعل الإلهى على الفعل الإنسانى ، وقولهم بوجوب رعاية الحكمة وغير ذلك على أساس قولهم فى الاشتراك فى العِلَّة بين الشاهد والغائب ، وهو ما عارضه الأشاعرة إذ نفوا قياس الفعل الإلهى على الفعل الإنسانى وما يترتب على ذلك .

وننتقل إلى رأى الأشاعرة كما وضَّحه الشهرستانى فى حديثه عن منهج الأشاعرة فى إثبات العلم بالصفات الأزلية ، وكيفية رد الغائب إلى الشاهد ، فيقول : « قالت الصفاتية : ونحن نعتبر الغائب بالشاهد بجوامع أربعة وهى : العِلَّة والشرط والدليل والحد » [2] .

ويشرح هذه الشروط فيقول : « أما العِلَّة فنقول : قد ثبت كون العالم عالماً شاهداً معلل بالعلم ، والعِلَّة العقلية مع معلولها يتلازمان ، ولا يجوز تقدير واحد منهما دون الآخر ، فلو جاز تقدير العالِم عالماً دون العلم لجاز تقدير العلم من غير أن يتصف محله بكونه عالماً ، فاقتضى الوصف الصفة ، كاقتضاء الصفة الوصف، فمن ثبت له هذه الصفات وجب وصفه بها ، وكذلك إذا وجب وصفه بها وجب إثبات الصفة له » [3] . وعلى هذا فالأشاعرة يقولون بإثبات الصفات ، فالله عالِم وله علم ، وقادر وله قدرة ، وهذا ما ينفيه المعتزلة .

ولقد اعترض المعتزلة على قول الأشاعرة فى الجمع بالعِلَّة ، فقالوا : إن تعليل الأحكام بالعلل نوع من الاحتياج إلى العلل ، وذلك لا يتحقق إلا إذا كان الحكم ممكناً ، أى جائز الوجود وجائز العدم ، فيعلل الحكم بجوازه فى الشاهد ،

---

(١) القاضى عبد الجبار : المحيط بالتكليف : ١ / ١٨٧

(٢) الشهرستانى : نهاية الإقدام ، ص ١٨٢ (٣) الشهرستانى : نهاية الإقدام ، ص ١٨٢

وكون البارى تعالى عالِماً واجب ، وهو يتعالى عن الاحتياج إلى التعليل فلا يُعلل الحكم بوجوبه فى الغائب ، أليس كل حكم واجب فى الشاهد غير معلل أصلاً مثل تحيز الجوهر وقبوله العرض ، ومثل قيام العرض بالجواهر واحتياجه إلى المحل .

ويرد عليهم الشهرستانى مبيناً حقيقة موقف الأشاعرة ، فإنهم لا يعنون بالتعليل الإيجاد والإبداع ، حتى يستدعيه الجواز والاحتياج ويمنعه الوجوب والاستغناء ، ولكنهم يعنون به الاقتضاء العقلى والتلازم الحقيقى ، بشرط أن يكون أحدهما ملتزماً والآخر ملزماً ، والوجوب والجواز لا أثر لهما فى منع الاقتضاء والتلازم ، فلا يمتنع عقلاً تعليل الواجب بالواجب وتعليل الجائز بالجائز [1] .

وواضح من موقف المعتزلة شروطهم التى سبق ذكرها فى اتحاد حكم العِلَّة فى الشاهد والغائب ، فلا يكون حكم العِلَّة فى الشاهد الجواز وتكون فى الغائب الوجوب ، وخلاصة الموقفين : أن المعتزلة تنظر إلى المسألة نظرة « أنطولوجية » - أى من حيث الوجود المتحقق الفعلى ، والأشاعرة تنظر إلى المسألة نظرة « أبستمولوجية » - أى من حيث الوجود الذهنى العقلى .

أما الجمع بالشرط ، فلقد مثَّلوا له بأن العلم مشروط بالحياة شاهداً فكذلك غائباً ، وبيان ذلك أنه يجب طرد الشرط شاهداً وغائباً ، فإن كون العالِم عالماً لَمَّا كان مشروطاً بكونه حياً فى الشاهد وجب طرده فى الغائب [2] .

أما الجمع بالدليل فيمثلون له بأن الحدوث والتخصيص والإحكام يدل على القُدرة والإرادة والعلم شاهداً ، فيجب طرد ذلك غائباً ، وتفسير هذا أنه يجب طرد الدليل شاهداً وغائباً ، فإن كون التخصيص والإحكام دليلاً على القدرة فى الشاهد وجب طرده فى الغائب [3] .

أما الجمع بالحد والحقيقة فمثَّلوا له بحد العالِم فى الشاهد أنه ذو العلم والقادر

---

(١) الشهرستانى : نهاية الإقدام ، ص ١٨٣ ، ١٨٤

(٢) الشهرستانى : نهاية الإقدام ، ص ١٨٦

(٣) د . على سامى النشار : مناهج البحث عند المسلمين ، ص ١٠٤

ذو القدرة والمريد ذو الإرادة ، فيجب طرد ذلك فى الغائب ، والحقيقة لا تختلف شاهداً أو غائباً [1] .

ولقد أدى الاختلاف فى شروط وقواعد رد الغائب إلى الشاهد بين المعتزلة والأشاعرة إلى الاختلاف فى مواقفهم ، ولقد أشرنا إلى نماذج من ذلك فى مجالى الصفات الإلهية والعدل الإلهى ، من خلال عرض تلك الشروط .

ولقد تعرَّض هذا القياس للكثير من الاعتراضات خاصة من متأخرى المتكلمين وغيرهم [2] .

ومما استخدمه المتكلمون فى جدالهم : قياس الإحراج ، ويقوم هذا القياس « على أن الاختيار يتحتم بين بديلين كلاهما مكروه » [3] . ولقد استخدموه لإفحام الخصم وإبطال حُجَّته ، سواء فى مناظراتهم مع الفِرق غير الإسلامية أم فيما بينهم ، فاستخدمته كل فرقة لإحراج وإبطال حُجَّة مخالفيها ، وهذا القياس يلائم طبيعة المنهج الجدلى عند المتكلمين ، الذى يرمى إلى إفحام الخصم وإبطال حُجَّته بكل الطرق .

ومما استخدمه المتكلمون : الإلزام ، وهو إلزام الناس لوازم أقوالهم ، وإضافتها لهم إضافة أقوالهم أنفسهم ، ولقد اختلفت المواقف من الإلزام ، فهل يصح أن نجعل لازم المذهب مذهب ، أم أن لازم المذهب ليس بمذهب ، ولقد قال ابن تيمية فى أحد فتاويه : إن اللازم نوعان : لازم قوله الحق ، فهذا مما يجب عليه أن يلتزمه فإن لازم الحق حق ، ويجوز أن يضاف إليه ، وأنه إذا عُرِض على صاحبه يقره ولا يعارضه ويعترف به ، أما الثانى : لازم قوله ليس بحق ، فهذا لا يجب التزامه ، إذ أكثر ما فيه أنه تناقض ، ولا يرضى عنه قائله إذا عُرِض عليه ، فما كان من اللوازم يُرضى القائل بعد وضوحه فهو قوله ، وما لا يرضاه

---

(١) الشهرستانى : نهاية الإقدام ، ص ١٩٠

(٢) انظر على سبيل المثال : ابن تيمية : درء التعارض بين العقل والنقل : ١ / ٢٩ ، والإيجى : المواقف ، ص ٣٧

(٣) د . ذكى نجيب محمود : المنطق الوضعى : ١ / ٣٦

فليس قوله وإن كان متناقضاً ، وهو الفرق بين اللازم الذى يجب التزامه مع الملزوم واللازم الذى يجب ترك الملزوم للزومه ، وهذا متوجه فى اللوازم التى لم يصرح هو بعدم لزومها ، فأما إذا نفى هو اللازم ، لم يجز أن يضاف إليه اللازم بحال [1] .

وهذا يعنى أن الذى يضاف إلى المرء ما قاله ، أما تقويل الإنسان ما لم يقله وإلزامه إياه ، وأخذ نتائج عنه ، فهذا ما لا يدل عليه منقول ولا يؤيده معقول .

ولقد أساء المتكلمون استخدام الإلزام ، وأصبحت كل فرقة تُلزِم مخالفها نتائج أقوالهم وهم لم يقولوا بها ، ولعل طبيعة المنهج الجدلى التى ترمى إلى إفحام الخصم بكل الطرق مشروعة أم غير مشروعة أحياناً ، هى التى ساعدت على ذيوع الإلزام بينهم ، ومن أشهر هذه الإلزامات - على سبيل المثال - إلزام الماتريدية والأشاعرة للمعتزلة بالقول بقِدَم العالَم لقولهم بشيئية المعدوم ، والمعتزلة هم أول مَن قاوم القائلين بقِدَم العالَم ، وقالوا بحدوثه ودورهم فى ذلك معروف ، بل إن أدلتهم على ذلك قد استفاد منها خصومهم الذين اتهموهم ، ونضالهم فى التوحيد والتنزيه وأنه لا قديم مع الله معروف ومشهور ، لذا فالإلزام يُبعد منهج المتكلمين عن الموضوعية أحياناً ، ويزيد من هوة الخلاف بينهم ، وهو من أسباب تعميق تلك الخلافات واتساعها .

ولقد استخدم المتكلمون صيغاً جدلية فى مجادلاتهم ومناظراتهم ، تتيح للمتكلم استقصاء كل الفروض الممكنة حول المشكلة التى يتناولها ويرد عليها ، فلا يدع لخصمه حُجَّة أو دليلاً يستند عليه ، وهذه الصيغة هى : « فإن قال .... قيل له .... »:وهذه الصيغة كثيراً ما نجدها فى مناقشة كل متكلم لخصمه، والأمثلة عليها عديدة [2] .

ولقد استخدم المتكلمون فى مجادلاتهم قياس الخلف وهو عبارة عن قول يبين صحة المطلوب بإبطال نقيضه ، ولقد اعتمد عليه المعتزلة والأشاعرة والماتريدية ، وهو يعتمد على أسلوب القسمة بأن يردد الأمر بين احتمالين لا ثالث لهما ، فى

---

(١) نقلاً عن كتاب : الجهمية والمعتزلة - للقاسمى ص ٣٤ - ٣٦

(٢) د . إبراهيم مدكور : المنهج الأرسطى فى العلوم الفقهية والكلامية ، ص ٣٥

نظر المستدل ، فإذا بطل أحدهما وهو ما يدَّعيه الخصم ثبتت دعواه هو بدون دليل آخر ، بدليل على أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان .

ولقد اتسع مفهوم هذا القياس عند المتكلمين ، فلم يعد يعنى بإثبات الشيء عن طريق إبطال نقيضه ، بل اعتنى بالهدم، ومحاولة كل متكلم أن يستخرج ما يلزم عن رأى الخصم من لوازم فاسدة ، حتى ليرمى البعض منهم خصومه بالكفر أو ما هو قريب منه بسبب ما يلزم عن أقواله من نتائج لم يقصد إليها ، وربما لم يخطر بباله الالتزام بها ، وهذا مما يساعد على زيادة الفُرْقة والاختلاف (٢) .

وبعد . . فتلك بعض النماذج التى أوردناها من صور الاستدلالات العقلية والتى تبين أن المنهج الجدلى عند المتكلمين يرمى فى معظم مراميه وأهدافه إلى إفحام الخصم وإسكاته ، ولقد ساعدت صور الاستدلالات التى استخدموها على تحقيق ذلك مما زاد الخلاف بينهم ، ومما بَعُد به عن المنهج الجدلى فى القرآن وكذلك آداب الجدل ، وسوف نعرض مزيداً من ذلك عند عرض بقية أسباب الخلاف .

* * *

(١) د . حسن محمود الشافعى : المدخل إلى دراسة علم الكلام ، ص ١٩٦ - ١٩٨ ، وانظر الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص ٧٩ وما بعدها (المنهج الثالث من مناهج الأدلة التى اعتمد عليها الغزالى فى هذا الكتاب) .

ثانياً : الخلاف حول الأدلة النقلية

الدليل النقلى هو الذى يكون من جهة النبى ﷺ أو من جهة غيره ، وهو فى عُرف المتكلمين : الكتاب والسُّـنَّة والإجماع (١) .

والكتاب . . هو القرآن المنزَّل على النبى عليه السلام والمنقول إلينا تواتراً ، وهو يُعَد الأصل فى الأدلة عند المتكلمين ، فالمعتزلة وهم أشد المتكلمين انتصاراً للعقل واعتداداً به ، وكثيراً ما اتُهموا بتقديم العقل وإهمال النص ، يذكر القاضى عبد الجبار رأيهم فى ذلك موضحاً أن تقديم العقل فى الترتيب إنما هو لأنه سبيل معرفة أن الكتاب حُجَّة ، لكن ذلك لا يعنى أن الكتاب هو الأصل فيقول : « إن الكتاب هو الأصل من حيث أن فيه التنبيه على ما فى العقول ، كما أن فيه الأدلة على الأحكام ، وبالفعل يميز بين أحكام الأفعال ، وبين أحكام الفاعلين ، ولولاه لما عرفنا مَن يُؤاخَذ بما يتركه أو بما يأتيه ، ومَن يُحمد ومَن يُذَم ، ولذلك تزول المؤاخذة عمن لا عقل له ، ومتى عرفنا بالعقل إلهاً منفرداً بالإلهية ، وعرفناه حكيماً ، يُعلم فى كتابه أنه دلالة » (٢) .

ويبدو من هذا أن العقل له تُرتيب أسبقية لا ترتيب أفضلية ، وذلك حتى يتفادوا فكرة الدور ، فجعلوا العقل أصل الشرع بمعنى أنه طريق إثبات الشرع ، وذلك لأن القرآن - وهو قمة الدليل السمعى - لا يمكن الاستدلال به على ما يدل عليه من معان إلا بعد معرفة أن قائله صادق فى أخباره ، وأنه تعالى لا يُجرى المعجزة على أيدى الكاذبين ، وطريقة معرفة ذلك هو العقل ، ولو استدللنا على الأصول الاعتقادية بالنص الذى يتوقف إثباته وكونه حُجَّة على ثبوتها لكان ذلك دوراً (٣) .

---

(١) الآمدى : إبكار الأفكار ، ص ٢٦٢

(٢) القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ١٣٩

(٣) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٨٨ ، و المغنى : ١٥ / ٢٦ - ٢٩

وبالنسبة للأشاعرة فقد أخذوا بالكتاب ، ولقد مرَّ موقفهم بمراحل مختلفة ، إذ حاول الأوائل منهم أن يحتفظوا بالتوازن بين العقل والنقل ، ثم أخذت كفة العقل ترجح على حساب النقل ، حين تسربت فكرة « الدور » منذ الجوينى ومَن جاءوا بعده وبلغت ذروتها عند الرازى (١) .

وخلاصة القول : إن الكتاب هو أصل من أصول الأدلة عند المتكلمين على الرغم من فكرة الدور التى ظهرت عند المعتزلة ومتأخرى الأشاعرة ، لكن الخلاف وقع بينهم حول المحكم والمتشابه ، وألفاظ العموم والخصوص ، والتأويل ، مما أدى إلى اختلاف المواقف ، وأخذ كل فريق بما يوافق رأيه ، فيدَّعى على غيره أنه وقع فى المتشابه ، وأن هذا اللفظ عام وليس خاص ، أو يؤوِّل الآيات مما يؤيد رأيه ، وسوف نعرض بشىء من التفصيل لهذه الموضوعات عند الحديث عن التأويل وما يتعلق به من مسائل ، ونكتفى بالقول أن الخلاف حول هذه الموضوعات أدى إلى اتساع هوة الخلاف بين المتكلمين ، وساعد على تعميق الخلاف بينهم .

والسُّنَّة - فى اللغة - عبارة عن الطريقة ، فسُنَّة كل أحد ما عهدت منه المحافظة عليه، والإكثار منه ، وفى الشرع تُطلق على كل ما نُقِل عن النبى ﷺ من أقوال وأفعال وتقارير (٢) .

ولقد اختلفت المواقف بإزاء السُّنَّة ، فلقد اتُهِم المعتزلة بتجاهل الحديث ، ويدافع القاضى عبد الجبار عن موقف المعتزلة ويؤكد تمسكهم بالسُّنَّة ، فيقول فى كتابه « فضل الاعتزل » : « ليعرف مَن قرأ كتابنا أن التمسك بالسُّنَّة طريقتنا » (٣) .

والمعتزلة قد اهتموا بالتأمل والتدبر فى الحديث ، والاهتمام بالدراية أكثر من

---

(١) انظر كتابنا : الفِرق الكلامية ، ص ٤١ - ٤٦ ، لمعرفة تفصيل اليقين فى الأدلة العقلية والنقلية عند المعتزلة والأشاعرة والماتريدية .

(٢) الآمدى : الإحكام فى أصول الأحكام : ١ / ١٢٧

(٣) القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال ، ص ١٥٦ - وفى مواضع أخرى من الكتاب .

الرواية ، وبنقد المتن أكثر من نقد الإسناد ، وردوا الأحاديث التى قال بها خصومهم كالمجسِّمة والمشبِّهة والحشوية ، والذين يقولون بقِدَم القرآن ، والقائلين بالجبر ، أى خصومهم فى المذهب ، فردُّوا تلك الأحاديث التى تنطوى على التشبيه ، والتى تؤيد الجبر ، وأحاديث الإرجاء والشفاعة لأهل الكبائر ، وأحاديث تبدو معارضة للعقل [١] .

ولم يقبل المعتزلة إلا المتواتر والمشهور من الأخبار ، وذكر أبو الهذيل أن المتواتر حُجَّة ، أما المشهور وخبر الواحد فلا يفيدان العلم [٢] . ويتسب البغدادى إلى النظام أنه رفض حجية المتواتر مع قوله بأن من أخبار الآحاد ما يوجب العلم الضرورى [٣] .

ويدافع القاضى عبد الجبار عن رأى النظام ، فيذكر أن النظام قد جعل السبب شرطاً لاقتران الخبر بوقوع العلم ، فيجوز وقوع العلم الضرورى بخبر الواحد إذا قارنه سبب ، ويجوز عدم وقوع العلم بخبر الجماعة إذا لم يقترن بسبب [٤] .

وهذا يبين رأى المعتزلة فى ضرورة تحرى الدقة فى قبول الأخبار ، وهذا جعلهم يردون الأحاديث التى تخالف العقل فى رأيهم ، ويقول بها الخصوم ، كما سبق أن أشرنا إلى ذلك .

وبالنسبة للأشاعرة فإنهم يأخذون بالمتواتر من الأخبار وذلك « لأن العادة لم تجر باجتماع مثل عدد أهل التواتر على نقل كذب عن مشاهدة ، ولا على كتمان ما هم به عالمون » [٥] . وهؤلاء الرواة تتوافر فيهم شروط خلاصتها الضبط والعدل ، وأن تتوافر فيهم كل الصفات العقلية والأخلاقية .

أما خبر الواحد الذى يرويه الواحد أو الاثنان ، فإنه لا يوجب العلم ويوجب

---

(١) د . أحمد محمود صبحى : فى علم الكلام ، ص ٢٤٧ - ٢٥٠

(٢) البغددى : الفرق بين الفرق ، ص ١٢٥

(٣) البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ١٤٢

(٤) القاضى عبد الجبار : المغنى ، : ١٥ / ٣١٢ (٥) الباقلانى : التمهيد ، ص ٣٨٢

العمل ، ويرى الرازى أن التمسك بأخبار الآحاد فى معرفة الله غير جائز ، وذلك لأنها مظنونة ، ورواية الصحابة لها لا تفيد القطع ، كذلك وضع الأحاديث ، وتخريج الأحاديث بأقل العلل ، وأن الرواة قد سمعوا الأحاديث عن النبى عليه السلام ولم يكتبوها ، ورووها بعد مدة ، مما يجعلهم عُرضة للنسيان (١) .

ولقد كان لتقسيم الأحاديث إلى متواتر وآحاد واختلاف المواقف بإزائها ، أثر فى الخلاف حول الأخذ بالسُّنَّة وحول المسائل الكلامية ، حيث إن كل فريق يورد من الأحاديث ما يؤيد وجهة نظره ، أو يرد الأحاديث التى أوردها خصمه ويقول بأنها آحاد لا يؤخذ بها فى مجال العقيدة ، أو يؤوِّلها - والأمثلة على ذلك كثيرة تند عن الحصر .

وعلى سبيل المثال . . فلقد أورد الأشاعرة أحاديث تثبت الرؤية ، أى رؤية الله تعالى فى الآخرة ، مثل قوله صلى الله عليه وسلم : « سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر لا تضامون » (٢) . لكن المعتزلة يقولون إن المراد بقوله : « ترون ربكم » أى تعلمون ربكم ، لأن الرؤية قد تكون بمعنى العلم فى اللغة (٣) .

والأحاديث التى أوردها الأشاعرة عدَّها المعتزلة أحاديث آحاد ، وشككوا فى رواتها ، وأوردوا أحاديث أخرى تنفيها .

وبالنسبة للإجماع والذى هو اتفاق المجتهدين من أُمَّة محمد ﷺ فى عصر من العصور بعد وفاته عليه السلام على أمر من الأُمور وهو حُجَّة (٤) .

وقد يكتنف الإجماع بعض الصعوبات التى تجعل وقوعه أمراً صعباً ، حيث إنه يتطلب استقراءً تاماً فهو يشمل كل المجتهدين (٥) . والمجتهدون لا بد من توافر

---

(١) الرازى : أساس التقديس ، ص ١٦٨ وما بعدها .
(٢) الرازى : معالم أصول الدين ، ص ٦١ - ٦٤
(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى : ٤ / ٣٢١
(٤) ابن الحاجب : منتهى الوصول والأمل ، ص ٣٧ وما بعدها .
(٥) الشوكانى : إرشاد الفحول ، ص ٧١

شروط تتحقق فيهم ، وهى بالإجمال أن يكونوا من ذوى الفطنة والذكاء ، والنظر السديد ، وأن يكونوا متبحرين فى الأصول وقواعد الشرع واللغة ، وأيضاً يكونوا من ذوى الورع والأخلاق الفاضلة [١] .

وإذا كان الاستدلال بالإجماع فى الأمور العملية أظهر وأبين ، إلا أن ذلك لا يعنى انعدامه فى الأمور الاعتقادية وإن ندر استخدامه .

وبالنسبة لموقف المعتزلة من الإجماع ، فلقد رد النظام حُجَّة الإجماع وقال بجواز أن تجتمع الأُمَّة فى كل عصر وفى جميع العصور على الخطأ من جهة الرأى والاستدلال [٢] .

لكن يبدو بعض التغيير فى موقف المعتزلة بعد ذلك فى الأخذ بالإجماع ، فيذكر القاضى عبد الجبار أن أنواع الأدلة أربعة هى : العقل والكتاب والسُّـنَّة والإجماع ، واشترط القاضى عبد الجبار فى كون الإجماع حُجَّة أن يكون مستنداً إلى الكتاب والسُّـنَّة فيقول القاضى : « اعلم أن الإجماع فى كونه حُجَّة فرع على الكتاب والسُّـنَّة » [٣] .

ويلخص أحد الباحثين موقف المعتزلة من الإجماع فى أنهم لا يعتبرون الإجماع دليلاً يقوم على كثرة العدد ، وإنما يكون كذلك عندما يقوم على الحق بغض النظر عن القلَّة والكثرة التى لا تؤثر فى كون الدليل صحيحاً أم فاسداً ، لأن الكثير قد يقع منهم الخطأ ، ومن القليل الصواب ، والمحق قد يكون واحداً ، والمبطل قد يكثر جمعه [٤] .

وبالنسبة لموقف الأشاعرة من الإجماع فلقد عدُّوه حُجَّة شرعية يجب العمل به على كل مسلم [٥] .

---

(١) الجوينى : البرهان ، ص ٨٥ (٢) البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ١٤٣
(٣) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٨٨ ، و المغنى : ١٧ / ٢١٦
(٤) عادل السكرى : النزعة النقدية عند المعتزلة - رسالة ماجستير ، ص ١٦٢ - ١٦٦
(٥) الآمدى : إبكار الأفكار ، ص ٢٨٦

وبالنسبة للماتريدية فقد قالوا إن الإجماع حُجَّة مستشهدين بقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اتَّقُواْ اللهَ وَكُونُواْ مَعَ الصَّادِقِينَ ﴾ (١) ، ففى الآية دلالة على أن الإجماع حُجَّة ، لأنه أمر بالكون مع الصادقين فى دين الله ، فلو لم يلزمهم قبول قولهم لم يكن للأمر بالكون معهم حُجَّة (٢) .

ولقد كان للاختلاف فى الموقف من الإجماع أثر فى الخلاف فى المواقف الكلامية ، فعلى سبيل المثال نذكر أن من ضمن ما استشهد به الماتريدى على شمول الإرادة الإلهية قول المسلمين المتوارث : « ما شاء الله كان،وما لم يشأ لم يكن » من غير معارضة بينهم ، وكذلك تعارفهم فى الوعد إذا حذروا الخلف ، وفى اليمين إذا خافوا الحِنث بقولهم : « إن شاء الله » ، وكذلك الدعاء باليُسر والخير ، ولعل اطمئنان القلب بتلك الحقيقة - وهى مشيئة الله ، وكذلك يعظم القول فى القلوب بمشيئة إبليس ، فلا يقال : ما شاء إبليس كان وما لم يشأ لم يكن ، فهذا يثبت أن حقائق الأشياء بمشيئة الله ، واستحسان إضافتها إلى الله واستقباح إضافتها إلى إبليس وغيره (٣) .

والماتريدى هنا يلجأ إلى الإجماع والعُرف لتأكيد إرادة الله المطلقة الشاملة لكل شىء ، ولقد خالف المعتزلة الإجماع فى ذلك وقالوا : إن الإجماع فى هذه المسألة ليس ممكناً لأنه لا بد أن يستند الإجماع إلى الكتاب والسُّنَّة ، وكلاهما يُثبت عدل الله وحكمته وأنه لا يفعل القبيح ، وأن معناها : ما شاء الله من فعل نفسه كان وما لم يشأ من فعل نفسه لم يكن (٤) .

وبعد .. فهذه بعض نماذج أوردناها للخلاف حول الأدلة النقلية ، واختلاف المواقف حول هذا الدليل ومدى حجيته ، وكيف استخدمه كل فريق بما يوافق مذهبه ، ولقد انعكس ذلك على زيادة الخلاف بين المتكلمين ، وكان سبباً من أسباب الخلاف بينهم .

* * *

(١) التوبة : ١١٩ (٢) الماتريدى : تأويلات أهل السُّنَّة ، : ١ / ٧٨٥
(٣) الماتريدى : التوحيد ، ص ٢٩١
(٤) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٤٦٩ - ٤٧٥

ثالثاً : الخلاف حول التأويل
وما يتعلق به من موضوعات

يمثل التأويل سبباً هاماً من أسباب الخلاف بين المتكلمين ، وتحتل قضيته أهمية خاصة بينهم ، وذلك لطبيعة التأويل ذاتها حيث إنها تعتمد على العقل ، والعقول متفاوتة والأفهام متنوعة ، وهذا يعنى كثرة التأويلات واختلافها وتنوعها .

ومن ناحية أخرى ترجع إلى المؤوِّل نفسه ، إذ يُؤوِّل بما يوافق رأيه ويناصره ، ويُبطل رأى خصمه .

ويمثل التأويل أهمية خاصة حيث إنه يتعلق بألفاظ الكتاب والسُّنَّة ، وهما المصدران الرئيسيان للدين .

وعلى هذا فقد وُضعت قواعد وضوابط للتأويل ، ولم يُترك الباب مفتوحاً ، فيقوم به مَن هو ليس أهلاً له ، أو يتناول موضوعات لا تحتمل التأويل .

ويتعلق التأويل بالمحكم والمتشابه ، إذ المحكم لا يتطرق إليه التأويل ، والمتشابه هو الذى يحتمل التأويل ، ولقد كان هناك خلاف فى التأويل وفقاً للخلاف حول المحكم والمتشابه .

وأيضاً يتعلق التأويل بألفاظ اللغة ودلالتها من حيث العموم والخصوص ، والمجمَل والمفسَّر ، وغير ذلك مما كان له أثره فى الاختلاف فى التأويل ، وفقاً للاختلاف فى دلالات الألفاظ .

وسوف نعرض لهذه القضية - وهى التأويل وما يتعلق به من موضوعات - على سبيل الجملة لا التفصيل ، مهتمين بصفة خاصة بأثر ذلك الخلاف على الخلافيات الكلامية ، وكيف كان سبباً فى تلك الخلافيات ، ونورد أمثلة على ذلك - وهذا هو الذى يهمنا فى بحثنا - لا أن نعرض لقضية التأويل وما يتعلق بها فى ذاتها ، ونبدأ بالتعريف بالتأويل والمحكم والمتشابه والعام والخاص ، ثم الموقف من التأويل ، ثم أمثلة تطبيقية للخلاف فى التأويل .

المعنى اللُّغوى للتأويل يعنى الترجيع ، وآل بمعنى : رجع ، فالتأويل بمعناه اللُّغوى يعنى الرجوع والعودة [١] .

وهناك معان اصطلاحية للتأويل ، فاستخدمه كثير من المتأخرين من المتكلمين فى الفقه وأصوله بمعنى : صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به ، وأيضاً بمعنى الحقيقة التى يُؤوَّل إليها الكلام [٢] .

ويُعرِّف الجوينى التأويل بأنه : رد الظاهر إلى ما إليه مآله فى دعوى المؤوِّل [٣] ، ومعنى هذا إعطاء معنى يحتمل الظاهر ومعرفة المراد ، لكن هذا الخروج عن الظاهر وتركه لا بد من قرائن وأسباب تدعو إليه وتعضده [٤] .

وأيضاً لا يخرج التأويل عن معانى اللُّغة وأن لا يكون ملغزاً أو مبهماً ، ويؤكد الجوينى ذلك فيذكر ضرورة تقييد التأويل بقواعد اللُّغة ومراعاة أساليب البلاغة ، فيقول : إنما يسوغ فى التأويلات ما يسوغه الفصحاء ، ويرى عدم حمل الألفاظ على النادر الشاذ [٥] .

ومن أهم دوافع التأويل هو احتواء القرآن الكريم على الآيات المحكمة والمتشابهة ، لذا علينا أن نعرض لمعانيهما .

لقد اختُلِف فى معنى المحكم والمتشابه وما هى الآيات المحكمة وما هى المتشابهة ، ونذكر تعريفين لهما أحدهما للقاضى عبد الجبار - من المعتزلة - فيقول : « المحكم ما أحكم المراد بظاهره ، والمتشابه ما لم يحكم المراد بظاهره بل يحتاج فى ذلك إلى قرينة ، والقرينة إما عقلية أو سمعية ، والسمعية إما أن تكون فى هذه الآية - إما فى أولها أو آخرها - أو فى آية أخرى من هذه

---

(١) مختار الصحاح ، ص ٣٣ ، القاموس المحيط : ٣ / ٣٤١

(٢) ابن تيمية : الرسالة التدمرية ، ص ٣٧ (٣) الجوينى : البرهان ، ص ٥١١

(٤) الجوينى : البرهان ، ص ٥١٦ (٥) الجوينى : البرهان ، ص ٥١٦ - ٥٢٧

السورة أو من سورة أخرى ، أو فى سُنَّة رسول الله ﷺ ، من قول أو فعل ، أو فى إجماع الأُمَّة ، فهذه حال القرنية التى نعرف بها المراد بالمتشابه ونحمله على المحكم » (١) .

ويُعرِّف الرازى - من الأشاعرة - المحكم والمتشابه وفقاً لتقسيم اللفظ ، إما أن يكون نصاً أو ظاهراً أو مجملاً إو مؤوَّلاً ، فالنص والظاهر يشتركان فى حصول الترجيح إلا أن النص راجح مانع من النقيض ، والظاهر راجح غير مانع من النقيض ، فالنص والظاهر يشتركان فى حصول الترجيح ، فهذا القدر هو المسمى بالمحكم .

وأما المجمل والمؤوَّل . . فهما يشتركان فى أن دلالة اللفظ غير راجحة ، إلا أن المجمل لا رجحان فيه بالنسبة إلى كل واحد من الطرفين ، والمؤول فيه رجحان بالنسبة إلى طرف المشترك ، وهو عدم الرجحان بالنسبة إليه ، وهو المسمى بالمتشابه ، لأن عدم الفهم حاصل فيه (٢) .

لكن ما هى الآيات المحكمة والآيات المتشابهة ؟

لقد اختُلِف فى ذلك فقال البعض : إن المحكمة هى آيات القرآن كلها ، والمتشابه هو الحروف المقطعة ، وقيل : المحكم هو الناسخ والمتشابه هو الحروف المقطعة ، وقيل : المتشابه أمر الساعة ووقت وقوعها وما عداه محكم ، وقيل : إن ما سوى آيات الأحكام والقصص متشابه (٣) .

ولقد حاول ابن خلدون الرد على هذه الاختلافات وحصر الآيات المتشابهة فى الصفات الخبرية ، فقال : « إنه لم يبق من المتشابه إلا الصفات التى وصف الله بها نفسه فى كتابه وعلى لسان نبيه مما يوهم ظاهره نقصاً أو تعجيزاً ، كالاستواء والنزول والمجىء والوجه واليدين والعينين التى هى من صفات المحدثات » (٤) .

---

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٠٠ ، ٦٠١

(٢) الرازى : أساس التقديس ، ص ١٧٩ ، ١٨٠

(٣) الجوينى : البرهان ، ص ٣٢٣ - ٣٢٥ (٤) ابن خلدون : المقدمة ، ص ٤٣٣

ولقد اختلف المتكلمون فى كون الآية محكمة أو متشابهة ،وذلك لأن كل واحد من أصحاب المذاهب يدَّعى أن الآيات الموافقة لمذهب الخصم متشابهة ، فالمعتزلى يقول إن قوله تعالى : ﴿ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾ (١) محكمة ، وقوله : ﴿ وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ ﴾ (٢) متشابهة ، والسُّنِّى يقلب القضية (٣) ، وسوف نورد أمثلة لذلك .

ويتعلق التأويل بدلالات الألفاظ وتقسيمها إلى عام وخاص ونص وظاهر ومجمل ومفسَّر ومؤوَّل وغير ذلك ، وسنكتفى فقط بالإشارة إلى اللفظ العام والخاص كمثال على ذلك فقط ، لأن غرضنا هو أن نبين كيف كان التقسيم سبباً لزيادة الخلاف بين المتكلمين ، وسنورد أمثلة على ذلك .

واللفظ العام هو الذى وُضِع لمعنى واحد على سبيل الشمول والاستغراق لجميع أفراده من غير حصر فى عدد معيَّن ، ولقد ذكر الأصوليون الألفاظ التى تدل عليه مثل لفظ : « كل » ولفظ : « جميع » ، والجمع المعرَّف بـ « أل » الجنسية التى تفيد الاستغراق ، وأسماء الشرط والأسماء الموصوله وأسماء الاستفهام (٤) .

واللفظ الخاص هو ما ليس بعام ويُطلق باعتبارين ، الأول : وهو اللفظ الواحد الذى لا يصلح مدلوله لاشتراك كثيرين فيه ، كأسماء الأعلام من زيد وعمرو ونحوه ، والثانى : ما خصوصيته بالنسبة إلى ما هو أعم منه وحدَّه أنه اللفظ الذى يقال على مدلوله ، وعلى غير مدلوله ، لفظ آخر من جهة واحدة ، كلفظ الإنسان فإنه خاص ، ويقال على مدلوله ، وعلى غيره كالفرس والحمار لفظ الحيوان من جهة واحدة (٥) .

ولقد اختلفت المواقف بالنسبة لصرف الألفاظ إلى العام أو الخاص بين المتكلمين،

---

(١) الكهف : ٢٩ (٢) الإنسان : ٣٠ ، والتكوير : ٢٩

(٣) الرازى : أساس التقديس ، ص ١٨١

(٤) ابن الحاجب : منتهى الوصول والأمل ، ص ٧٤ ، والتلمسانى : مفتاح الوصول ، ص ٦٥

(٥) الآمدى : الإحكام فى أصول الأحكام : ٢ / ٥٥

- فكل فريق يصرف اللفظ إلى ما يؤيد موقفه فيقول إنه عام وليس كما يقول الخصم أنه خاص ، وسنورد أمثلة على ذلك فيما بعد .

ولقد اختلفت المواقف بالنسبة للتأويل ، فنجد أن السَلَف - من الصحابة أو التابعين - قد أثبتوا لله تعالى صفات الكمال وفوَّضوا إليه ما يُوهم النقص ، ساكتين عن مدلوله ، فأجروا هذه الآيات على ظاهرها وفوَّضوا إلى الله معرفتها [1] .

ومعنى هذا أن موقف السَلَف يمنع التأويل ، أما مَن بعدهم فلقد اختلفت المواقف ، أوجزها الغزالى فى خمسة مواقف نوجزها فيما يلى :

الفرقة الأولى : ترفض التأويل وتُصدِّق بما جاء به النقل جملة وتفصيلاً .

الفرقة الثانية : لم تكترث بالنقل واعتمدت على العقل وتوسَّعت فى التأويل .

الفرقة الثالثة : جعلوا العقل أصلاً وضعفت عنايتهم بالمنقول ، وما سمعوه من الظواهر المخالفة للمعقول كذَّبوا راويه وجحدوه .

الفرقة الرابعة : جعلوا المنقول أصلاً ولم يغوصوا فى المعقول .

الفرقة الخامسة : الفرقة المتوسطة الجامعة بين المعقول والمنقول والجاعلة لكل واحد منهما أصلاً والمنكرة لتعارض العقل والشرع [2] .

ولقد أخذ المتكلمون بالتأويل ، ويقول الرازى : « إن كل الفرق تقر بأنه لا بد من التأويل فى بعض ظواهر القرآن » [3] .

ولقد اختلف المتكلمون فى الأخذ بالتأويل وذلك لموقفهم من استخدام العقل فى النص الدينى وفهمه ، فتوسَّع فيه المعتزلة ، بينما اختلف الموقف - بالنسبة للأشاعرة - بين مؤسس المذهب « أبو حسن الأشعرى » الذى حاول أن يقيم توازناً بين العقل والنقل ورفض تأويلات المعتزلة ، وقال بالتسليم بالصفات دون كيف ، وبين متأخرى الأشاعرة الذين مالوا إلى التأويل ، كذلك أخذ الماتريدية بالتأويل ، والذى يهمنا انعكاس تلك المواقف على استخدامات المتكلمين للتأويل بما يوافق مذاهبهم ، وكان له أثره فى الخلاف بينهم .

---

(١) ابن تيمية : الفتوى الحموية ، ص ١٠٢

(٢) الغزالى : قانون التأويل ، ص ٦ - ٩ ، والاقتصاد فى الاعتقاد ، ص ٧٤ - ٧٦

(٣) الرازى : أساس التقديس ، ص ٧٩

فإذا كان المتكلمون قد استندوا فى أدلتهم على الآيات القرآنية ، وأخذوا بالتأويل، فلقد اختلفوا فى الآيات التى تُؤوَّل والآيات التى لا تُؤوَّل وتُؤخذ على ظاهرها ، بل لقد اختلفوا فى كيفية التأويل للآية الواحدة ، ولقد كان وراء تلك الاختلافات محاولة كل فريق مناصرة رأيه وتأييده استناداً على فهمه للآيات القرآنية ، وسنعرض فيما يلى لبعض نماذج من ذلك :

لقد حاول كل فريق من المتكلمين أن يورد الآيات المؤيِّدة لموقفه وأن يأخذها على أنها آيات محكمة وواضحة وصريحة ، أما الآيات التى تخالف رأيه فهى الآيات المتشابهة والتى تحتمل التأويل ، يتضح ذلك من مواقف المتكلمين ، ونورد مثالاً لذلك :

فالمعتزلة تقول بنسبة الأفعال إلى العباد وأن الله لم يخلق أفعال العباد ، لذا تمسكوا بالآيات القرآنية التى تؤيد ذلك الموقف ، وعلى سبيل المثال تمسكوا بقوله تعالى : ﴿ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ﴾ (١) ، وقوله : ﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ، فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ ، وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ﴾ (٢) .

أما الآيات التى تقول بالجبر ، فقد أوَّلها المعتزلة - وفقاً لمذهبهم - فى حرية إرادة الإنسان واختياره ، وأن الله لا يخلق أفعال العباد ، فقوله تعالى : ﴿ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ * وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ (٣) ، المراد به أن الله تعالى أضاف إلى العباد فعل العبادة والنحت ، فقال : ﴿ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ﴾ وذمَّهم على ذلك ، فلولا أنها متعلقة بهم وإلا لما حسن اضافته إليهم وذمهم على ذلك ، ولا يجوز إضافة ذلك إلى الله تعالى ، فإنه تعالى لو قال : « أتعبدون ما تنحتون ، وأنا الذى خلقت فيكم عبادته ونحته » ، لكان لا يليق هذا الكلام بحكمته ، فلا يجوز حمل هذا على ظاهره ، ويجب أن يُحمل على وجه يوافق الأدلة العقلية ، فيقال : إن المراد بقوله : ﴿ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ ، أى وما تعملون فيه ، وذلك جائز

---

(١) المدثر : ٣٨ (٢) يونس : ١٠٨ (٣) الصافات : ٩٥ ، ٩٦

فى اللُّغة كثيراً وفى القرآن ، كقوله تعالى : ﴿ يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِن مَّحَارِيبَ ﴾ [1] فإنه لا تتعلق بهم المحاريب لكونها أجساماً ، والمراد به العمل فى المحاريب ، كذلك الأمر هنا [2] .

وأيضاً قوله تعالى : ﴿ اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ، وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴾ [3] لا يعنى - فى رأى المعتزلة - أن الله خالق أفعال العباد ، ويقول القاضى عبد الجبار فى تأويل تلك الآية : إن هذا الظاهر متروك بالاتفاق ، لأنه تعالى من الأشياء ولم يخلق نفسه ، فلا يمكن التعلق بظاهر هذه الآية ، وعلى أن هذه الآية وردت مورد التمدح ولا مدح بأن يكون الله تعالى خالقاً لأفعال العباد وفيها الكفر والإلحاد والظلم ، فلا يحسن التعلق بظاهر الآية ، ويقول بتأويلها بما يوافق الدليل العقلى ، فيذكر أن المراد هو أن الله خالق كل شىء - أى معظم الأشياء لا كلها - قال الله تعالى فى قصة بلقيس : ﴿ وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ ﴾ [4] مع أنها لم تؤت كثيراً من الأشياء [5] .

وبالنسبة للأشاعرة فإنهم يتمسكون بالآيات التى تؤيد موقفهم فى إضافة خلق أفعال العباد إلى الله تعالى ، وأن العباد تُنسب إليهم أفعالهم عن طريق الكسب ، فالخلق لله والكسب للعبد ، ويُؤوِّلون الآيات التى تضيف الأفعال إلى الإنسان .

ومن تلك الآيات التى تؤيد إضافة أفعال العباد إلى الله تعالى قوله تعالى : ﴿ وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [6] ، وأيضاً قوله تعالى : ﴿ وَقَدَّرْنَا فِيهَا السَّيْرَ ، سِيرُوا فِيهَا لَيَالِيَ وَأَيَّاماً آمِنِينَ ﴾ [7] . والتقدير هو خلق الشىء وجعله على مقدار ما وإيقاعه بحسب قصده وإرادته ، وأيضاً قوله تعالى : ﴿ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللهِ يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ ﴾ [8] فنفى أن يكون خالقاً غيره [9] .

---

(١) سبأ : ١٣ (٢) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٨٢
(٣) الزمر : ٦٢ (٤) النمل : ٢٣
(٥) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٨٣
(٦) الصافات : ٩٦ (٧) سبأ : ١٨
(٨) فاطر : ٣ (٩) الباقلانى : التمهيد ، ص ٣٠٤ - ٣٠٩

ويؤوِّل الأشاعرة الآيات القرآنية التى احتج بها القائلون بنسبة الأفعال إلى العباد ، ومنها على سبيل المثال ، يذكر الباقلانى أن استدلوا - أى القائلين بنسبة الأفعال للعباد - بقوله تعالى : ﴿ وَتَخْلُقُونَ إِفْكاً ﴾ (١) ، فالجواب عنه أنه تعالى عَنِيَ : « إنكم تختلقون كذباً » - أى تتخرصون وتكذبون كذباً ، فالخلق يكون بمعنى الكذب والاختلاق ، ومنه قوله تعالى : ﴿ إِنْ هَذَا إِلَّا اخْتِلَاقٌ ﴾ (٢) ، و ﴿ إِنْ هَذَا إِلَّا خُلُقُ الأَوَّلِينَ ﴾(٣) يعنون كذبهم ، وقولهم : هذا حديث مختلق، يريدون به هذا المعنى .

وإن استدلوا بقوله تعالى : ﴿ مَا تَرَى فِى خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ ﴾ (٤) لكيف يجوز أن يكون خالقاً للكفر والقبائح ، وهى أفعال فاسدة متفاوتة ؟ يقال لهم : إن الله تعالى أخبر أنه لا يُرى فى خلق السموات من تفاوت ، لأنه قال : ﴿ خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقاً ﴾ يعنى بعضها فوق بعض ﴿ مَا تَرَىٰ فِى خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ ﴾ يعنى السموات والأرض ، ثم قال : ﴿ فَارْجِعِ الْبَصَرَ ﴾ يعنى فى السماء ، ﴿ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ﴾ يعنى من صدوع وشقوق ، يريد الإخبار عن إتقان فعلها وعجيب صنعها ، والكفر لا فطور فيه ولا شقوق .

وإن استدلوا بقوله تعالى : ﴿ وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ ﴾ (٥) . قيل لهم : معنى ذلك أن قوماً من أصحاب ثمود آمنوا فاهتدوا ، ثم ارتدُّوا عن الإيمان وكفروا واستحبوا العمى على الهدى ، ويمكن أن يكون أراد أنه هدى فريقاً من ثمود فاستحب فريق منهم آخر العمى على الهدى ، لأن الله تعالى أخبر أنهم فريقان ، فقال تعالى : ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحاً أَنِ اعْبُدُوا اللهَ فَإِذَا هُمْ فَرِيقَانِ يَخْتَصِمُونَ ﴾ (٦) ، (٧) .

وهكذا نجد كل فريق يستدل بالآيات التى تؤيد وجهة نظره ، ويؤوِّل الآيات التى تخالفه ويحتج بها خصمه .

---

(١) العنكبوت : ١٧ (٢) سورة ص : ٧ (٣) الشعراء : ١٣٧
(٤) الملك : ٣ (٥) فصلت : ١٧ (٦) النمل : ٤٥
(٧) الباقلانى : التمهيد ، ص ٣١٠ - ٣١٣

ولم يقف الأمر عند هذا الحد فى التأويل ، بل لجد كلاً الفريقين يعطى تأويلاً مختلفاً للآية الواحدة بما يؤيد رأيه - ومثال ذلك اختلافهم فى إثبات رؤية الله تعالى فى الآخرة أو نفيها .

وتمسك الفريقين بآية واحدة يقول المثبتون إنها تعنى الإثبات ، ويقول النافون إنها تعنى النفى ، فقوله تعالى : ﴿ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ ﴾ (١) تعنى عند الأشاعرة إثبات الرؤية ، وذلك لأنهم يُفرِّقون بين الإدراك والرؤية ، فالإدراك يعنى الإحاطة بالمحدود ، والله يتعالى عن وصف الحد إذ فيه معنى النهاية ، أما الرؤية فلا تعنى الإحاطة بالمحدود ، لذا يجوز أن يُرَى الله ، ولا يجوز أن يُدرَك لتعاليه عن الحد (٢) .

بينما يرى المعتزلة أن هذه الآية تعنى نفى الرؤية ، لأن فيها نفى الإدراك بالأبصار ، وأن الإدراك إذا قُرِن بالبصر أفاد ما تفيده رؤية البصر ، فكل شىء يوصف الإنسان بأنه أدركه ببصره بوصف الإنسان بأنه رآه ببصره (٣) .

وهكذا أتاح التأويل العقلى لكل فريق من المتكلمين أن يورد من الآيات القرآنية ما يؤيد وجهة نظره ، ولا يعنى ذلك اختلافاً فى القرآن ذاته ، إنما الخلاف حول فهم النص الدينى .

وعلى الرغم من أن التأويل قد احتل مكاناً بارزاً عند المتكلمين ، إلا أنهم لم يستخدموه استخداماً مطلقاً بل استخدموه استخداماً مقيَّداً ، فالتأويل عندهم لا يتناول القرآن كله ، لأن ذلك يؤدى إلى هدم الدين باسم التأويل .

فهناك الأصول الثابتة التى لا يجوز تطرق التأويل إليها ، وهى : الإيمان بالله وكتبه ورسله وملائكته واليوم الآخر ، لكن التأويل يتناول فهم تلك الأصول وهى الفروع التى تندرج تحتها ، وهذا ما جعلهم يتفقون حول أصول العقيدة .

---

(١) الأنعام : ١٠٣ (٢) الجوينى : الإرشاد ، ص ١٨٢

(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى : ٤ / ١٤٤ - ١٦١ ، حيث أورد كثيراً من الحجج ورد على اعتراضات الخصوم ، وهناك آيات كثيرة اختُلف فى تأويلها .

وما يهمنا فى هذا المجال هو القول بأن التأويل ساعد على اتساع شُقَّة الخلاف بين المتكلمين ، من حيث وجد فيه كل فريق ما يؤيد رأيه وما يُبطل به رأى خصمه ، فكان من أهم أسباب الخلاف بينهم .

وبالنسبة للموقف من العام والخاص ، فلقد أجمع المعتزلة على أن الأخبار إذا جاءت من عند الله ومخرجها عام كقوله تعالى : ﴿ وَإِنَّ الفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ﴾ (١) وقوله : ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ * وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ ﴾ (٢) - فليس بجائز إلا أن تكون عامةً فى جميع أهل الصفة الذين جاء فيهم الخبر من مستحلِّيهم ومحرِّميهم ، ولا يجوز أن يكون الخبر خاصاً أو مستثنى منه ، والخبر ظاهر الأخبار ، والاستثناء والخصوصية ليسا بظاهرين ، ولا يجوز أن يكون الخبر خاصاً وقد جاء مجيئاً عاماً إلا ومع الخبر ما يخصصه أو تكون خصوصية فى العقل ، ولا يجوز أن تأتى الخصوصية بعد الخبر (٣) .

ووفقاً لهذه القواعد لا يُصرف العام إلى الخاص ، ولا يُستثنى منه ، ما لم يكن معه ما يخصصه ، والأخبار التى وردت فى الوعيد وردت بألفاظ العموم ، ولم يرد ما يخصصها أو يستثنى منها .

ولقد أورد القاضى عبد الجبار كثيراً من الآيات التى وردت فى الوعيد وبيَّن أنها عامة ، ونذكر منها استدلاله بقوله تعالى : ﴿ وَمَن يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَاراً خَالِداً فِيهَا ﴾ (٤) - فالله تعالى قد أخبر أن العصاة يُعذَّبون بالنار ويخلدون فيها ، والخاصى اسم يتناول الفاسق والكافر جميعاً فيجب حمله عليهما ، لأنه تعالى لو أراد أحدهما دون الآخر لبيَّنه ، ولو أراد بقوله : ﴿ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ ﴾ الكافر فقط لكان الفاسق لا يتعدى حدود الله (٥) .

وبالنسبة للأشاعرة فلقد عارضوا هذا الموقف ، وقدَّموا الكثير من الأدلة على أن

---

(١) الانفطار : ١٤ (٢) الزلزلة : ٧ ، ٨

(٣) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : ١ / ٣٣٦ (٤) النساء : ١٤

(٥) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٥٧

آيات الوعيد تُحمل على الخصوص لا العموم ، ومن هذه الأدلة ما يقوم على قياس الغائب على الشاهد ، ففى الشاهد يستحيل أن يكون من خدم غيره وبلغ جهده دائماً فى رعاية حقه مائة سنة فصاعداً ثم بدرت منه بادرة واحدة ، فليس يحسن إحباط جميع حسناته بسيئة واحدة ، وإن كان الثواب والعقاب متنافين ، فليس الثواب بأن يحط ويحبط بأولى من العقاب بأن يسقط ، والشرع يدل على درء السيئات بالحسنات ، فإحباط العقاب أحق ، فلقد قال الله تعالى : ﴿ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ﴾ (١) ، (٢) .

والآيات الواردة فى الوعيد فى حق الكافرين أو المستحل للكبيرة ، وليست فى حق المؤمن العاصى غير المستحل لها ، ويستدلون على ذلك بتأويل ابن عباس لقوله تعالى : ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُّتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا ﴾ (٣) . بأن المقصود : مَن يقتل مؤمناً مستحلاً قتله ، والعمد على الحقيقة إنما يصدر من المستحل ، أما من يعتقد أن القتل أعظم الكبائر ويغلبه هواه ، فلا يُقدم على الأمر إلا خائفاً وجلاً ، وعلى هذا فالآية تخص الكافر المستحل للكبيرة ، والدليل على ذلك أن الله تعالى لما ذكر القصاص ووجوبه لم يقرنه بالوعيد والخلود فى النار ، وحيث ذكر الخلود ، لم يتعرض لوجوب القصاص ، وهذا دليل على أن المقصود بالتوعد بالخلود للكافر المستحل (٤) .

ولقد عقد الباقلانى فصلاً فى كتابه « التمهيد » عن العموم والخصوص فى آيات الوعد والوعيد ، وذكر أن آيات الوعيد يقابلها آيات الوعد ، ولا يمكن أن يناقض القرآن بعضه بعضاً ، وعلى هذا فلا تؤخذ آيات الوعيد على العموم ، بل هى خاصة بالكافر أو المستحل للكبيرة (٥) .

وهكذا أسهم الاختلاف فى العام والخاص فى الخلاف بين المتكلمين ، ولقد

---

(١) هود : ١١٤
(٢) الجوينى : الإرشاد ، ص ٣٨٦ ، ٣٨٧
(٣) النساء : ٩٣
(٤) الجوينى : الإرشاد ، ص ٣٨٧
(٥) الباقلانى : التمهيد ، ص ٣٥٥ - ٣٦٤

أوردنا الخلاف فى العام والخاص على سبيل المثال للخلاف حول دلالة الألفاظ ، فلقد اختلفوا فى الألفاظ من حيث الوضوح والإجمال ، والحقيقة والمجاز ، وغير ذلك من الاختلافات والتى أدَّت إلى الاختلاف فى المواقف نتيجة للاختلاف فى معانى الألفاظ .

ولقد ذكر البطليوسى فى كتابه « التنبيه على الأسباب التى أوجبت الاختلاف بين المسلمين فى آرائهم ومذاهبهم واعتقاداتهم » دراسة قيِّمة مستفيضة عن الخلاف حول دلالة الألفاظ ومعانيها اللُّغوية [1] .

* * *

(١) البطليوسى : التسيه على الأسباب التى أوجبت الاختلاف بين المسلمين ، ص ١٢ - ١٦٢

رابعاً : أسباب متنوعة

عرضنا فيما سبق أسباب الخلاف التى ترجع إلى منهج المتكلمين الجدلى وصور استدلالاته العقلية وكذلك الأدلة النقلية ، والتأويل وما يتعلق به من موضوعات ، وهذه أسباب منهجية .

ونعرض لأسباب أخرى متنوعة ترجع إلى عدة أسباب نوجزها فيما يلى :

١ - طبيعة علم الكلام : يقوم هذا العلم على العقل ، وإيراد الأدلة العقلية لإثبات العقائد الإيمانية والدفاع عنها ضد الخصوم ، فهو يقوم على العقل سواء فى دوره الإيجابى لتوضيح العقيدة ، وكذلك فى دوره الدفاعى عن العقيدة ضد الخصوم ، فهو يستخدم الأدلة العقلية فى كلتا الحالتين .

ولا شك أن الطبيعة العقلية لهذا العلم كانت سبباً فى الخلاف بين المشتغلين به ، حيث إن ما هو عقلى يكون عُرضة للخلاف فيه ، فهناك حد أدنى للعقول تتفق فيه ، وهو ما كان فى الأمور الأوَّلية البديهية التى لا خلاف عليها ، أما ما عدا ذلك فيكون الخلاف فيه لتنوع العقول واختلاف مداركها واكتسابها .

٢ - طبيعة البَشر : وهذا العامل يرجع إلى طبيعة البَشر ذاتها الخِلْقية والخُلُقية والعقلية وأنها مختلفة ، فالمتكلمون لا بد أن يكونوا مختلفين لطبيعتهم البَشرية ، فالمتوقع أن يكون هناك خلاف بينهم ، خاصة إذا كانت موضوعات أبحاثهم تسمح بذلك .

٣ - العوامل الذاتية : وهى الميول والعواطف والاتجاهات الفكرية والمذهبية التى لا يتخلص منها الباحث ، وبالنسبة للمتكلم فإنه لا يستطيع أن يتجرد تماماً من هذه العوامل ، إذ أنه صاحب عقيدة يؤمن بها سَلَفاً وله تصوراته وفهمه للقضايا التى تتصل بها ، وكل عمله أنه يحاول أن يجد أدلة عقلية توافق ما ذهب إليه ، ويبطل الأدلة التى تعارض موقفه .

ولا شك أن العامل الذاتى متوافر عند المتكلم مما يتسبب عنه الخلاف فى المواقف ، نتيجة لتدخل ذلك العامل ، كما أن الأمور الذاتية تختلف من متكلم لآخر مما يؤثر فى اختلاف المواقف .

أى أن عدم التخلص من الأمور الذاتية وغياب الموضوعية إلى حد ما يؤثر فى زيادة الخلاف بين المتكلمين .

٤ - الهدف الذى يسعى إليه المتكلم : وهو الأنتصار لرأيه وإبطال دعوى الخصم وإفحامه ،وهذا الهدف يزيد فى الخصومة والتنازع ، ولقد سبق أن أشرنا عند الحديث عن المنهج الجدلى عند المتكلمين إلى عيوب ذلك ، فلو كانت الغاية هى الوصول إلى الحقيقة ، والإذعان للحق والتسليم به ، لقلت المنازعات والخصومات إن لم تختف .

٥ - طبيعة الموضوعات الكلامية : حيث إنها تتناول أصول الدين ، وهى : وجود الله تعالى ووحدانيته وصفاته وأفعاله تعالى ، وكذلك الإيمان بالرسل والكتب المنزَّلة عليهم ، والملائكة واليوم الآخر ، وما يتعلق بهذه الموضوعات ، وهى تمثل أصل العقيدة ، مما يكسبها مكانة كبيرة عند المؤمنين بها ، وتنعكس تلك الأهمية على حدة المواقف بإزائها ، وعلى الرغم من أن هناك اتفاق بين المتكلمين - بل المسلمين جميعاً - على أصول العقيدة الثابتة ، والخلاف حول فهم تلك الأصول وكيفية إثباتها ، إلا أن اتصال ذلك بالعقيدة جعل هذه الخلافات ذات طبيعة خاصة ، فأخذ كل فريق يُكفِّر غيره ويتهمه بالخروج عن الدين وعن جماعة المؤمنين ، فلم يعد الخلاف مجرد خلاف فى الرأى يحتمل الصواب أو الخطأ ، بل يتناول أخطر القضايا ، وهى كون الإنسان مؤمناً أو كافراً لمجرد الخلاف فى الرأى وذلك لأنه خلاف يتصل بالعقيدة ، حتى ولو كان اتصالاً غير مباشر .

لذا اقترن الخلاف بين المتكلمين بظاهرة التكفير وأصبحت تهمة يلصقها كل فريق لمخالفه ، فعلى سبيل المثال نجد البغدادى فى كتابه « الفَرْق بين الفِرَق » عند ذكر آراء المعتزلة يُقدِّم لكل رأى بقوله : « ومن إكفارهم قولهم ..... » على الرغم من أن الخلاف حول هذه الآراء لا يستحق التكفير .

ومجمل القول أن اتصال الموضوعات الكلامية بالعقيدة ساهم فى حدة الخلاف واتساعه عند المتكلمين .

٦ - لم يُفرِّق علماء الكلام بين الأصول الثابتة فى العقيدة ، وبين ما هو فهم متغير لهذه الأصول ، فالفهم المتغير والمتنوع لا يوجب إنكاراً للأصول ، وذلك لأن الأصول ثابتة لا تحتمل التغيير ولقد قررها الله تعالى ، ولم يكل الناس فيها إلى عقولهم ، لكن هناك مسائل تتصل بهذه الأصول وفهمها هى التى تكون موطن الخلاف ، ولا يمكن أن تتساوى الخلافات فى هذه المسائل إلى مستوى الأصول ، لذا أخطأ المتكلمون عندما كَفَّر بعضهم بعضاً بخصوص هذه المسائل ، فعلى سبيل المثال : هل يكفر مَن يقول إن الله تعالى عالِم لذاته ، أو يقول عالِم بعلم ؟

وأيضاً عدم التفرقة بين أصول العقيدة وما يتصل بها من مسائل ساعد على تعميق الخلاف بين المتكلمين واتساعه ، إذ أصبحت تلك المسائل مثار خصومة وتباعد فى الآراء التف حولها الناس ، وتكوَّنت المذاهب واتسعت الفُرقة والانقسام بسبب الخلاف حول هذه المسائل .

وقد نجد أحياناً ما يشير إلى عدم تحديد معنى « العقيدة » بدقة ، حتى إنها تُطلق أحياناً منسوبة إلى بعض المؤلفين - كالعقيدة الطحاوية نسبة إلى الطحاوى ، وعقائد السبكى نسبة إلى السبكى - ، ولعل هذا يشير إلى عدم التفرقة بين أصول العقيدة الثابتة وبين فهم الأشخاص لها ، وهذا الفهم ليس أصل العقيدة ، وهذا يعنى الخلط بينهما .

٧ - عوامل نشأة علم الكلام ساهمت منذ البداية على الخلاف ، فلقد قام هذا العلم فى ظل هذه الخلافات واتخاذ المواقف المتعارضة ، نجد ذلك واضحاً فى العوامل الداخلية التى شكلت بواكير مباحثه .

وأيضاً قام هذا العلم على مجادلة الزنادقة والثنوية وأهل الديانات المخالفة للإسلام ، فنازل المتكلمون الخصم وقارعوه الحُجَّة بالحُجَّة ، وهذا أدَّى إلى تأصيل

النزعة الجدلية عندهم ، وأصبحت سمة عامة لديهم ، واستخدموها فيما بينهم ، وساعدت على تعميق الخلاف بينهم .

٨ - انتعاش الحركة العلمية وظهور الترجمة واطلاعهم على الثقافات الأجنبية ونفوذ هذه الثقافات فى الثقافة الإسلامية ، ولقد أتاح ذلك للمتكلمين أن يقفوا على هذه الثقافات المتنوعة وأفادوا منها ، وعارضوا بعضها ، ولقد أفادوا من المنطق كيفية إقامة الأدلة والأقيسة العقلية وأنواعها ، واستخدموا ذلك لتعضيد آرائهم ، وعرفوا أنواع الأقيسة التى يُبطلون بها دعاوى الخصم ، وأصبحوا ذوى دُرْبة عقلية فى منازلة الخصم والرد على دعاويه وإبطالها .

٩ - تشجيع الخلفاء - خاصة بنى العباس - للجدل والمناظرة ، فلقد شجَّعوا الحركة العلمية ، وقرَّبوا العلماء ، وعُقِدت المناظرات بينهم على اختلاف اتجاهاتهم ومذاهبهم ، وأصبح كل ذى رأى يجاهر برأيه ويدافع عنه ، ويرد على ما يخالفه دون خوف أو وجل ، بل بتشجيع من السُلْطة ، ولا شك أن هذا ساعد على زيادة الخلاف بين المتجادلين ، حيث إن كل مجادل يسلك طرقاً عديدة لإفحام خصمه ، ويتناول مسائل متفرعة وتفصيلات عديدة ، وهذا كله يساعد على الخلاف .

١٠ - تدخل السُلْطة السياسية فى الخلافات الكلامية أحياناً أدَّى إلى اتساع شُقَّة الخلاف بين المتكلمين ، ولعل أظهر تلك التدخلات ، هى مسألة كلام الله وخلق القرآن ، وهذه المسألة التى تتصل فى الأصل بمسألة الصفات الإلهية والموقف منها ، واختلاف المواقف فيها ، لكن المعتزلة سعوا لدى الخلفاء لجعلها عقيدة رسمية للدولة يُستتاب المسلم من أجلها ، ويُعاقَب عليها إن لم يقل بقول المعتزلة أن القرآن مخلوق وهو كلام الله تعالى ، ولقد أدَّى ذلك إلى اختلاف المواقف وزيادة ذلك الخلاف ، ولم يقتصر الأمر فيه على المتكلمين ، بل أصبح خلافاً عاماً تناول المسلمين جميعاً ، وتعدَّى الخلاف فى الرأى إلى العقوبة والجزاء من أجل الرأى ، ولقد حفظ لنا التاريخ ذلك بما يسمى بـ « فتنة خلق القرآن » ، وأيضاً بـ « محنة الإمام أحمد بن حنبل » الذى عُذِّب من أجل رأيه فى هذه المسألة . . وغيره الكثير .

١١ - الخلاف حول التعريفات والمنطلقات الفكرية التى ينطلق منها المتكلمون ، فلم يكن بينهم اتفاق على التعريفات التى ينطلقون منها ، مما أدَّى إلى زيادة الخلاف بينهم ، حيث إن كل فرقة كانت لها تعريفات تخالف تعريفات غيرها من الفرق ، وتبنى رأيها وفقاً لهذه التعريفات ويكون لها اتساق فكرى ، ونسق فكرى معيَّن يختلف عن غيره وخاص بها وفقاً لهذه التعريفات الخاصة بها ، وهذا يشبه النسق الرياضى واختلافه بين علماء الرياضة وفقاً لتغاير التعريفات والمسلَّمات والمصادرات وغير ذلك من البناء الرياضى .

ولقد أوردنا أمثلة للاختلاف فى التعريفات عند الحديث عن مظاهر الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة والماتريدية ، ونشير فقط إلى بعض منها ، فلقد اختلفوا فى تعريف الحد ، وفى تعريف معنى الصفة ، وفى تعريف معنى الكلام والمتكلم ، ومعنى الإيمان . . . وغير ذلك .

ولقد أدَّى هذا الاختلاف حول هذه التعريفات إلى اختلاف المواقف الكلامية ، وكان سبباً فى الخلاف بينهم ، واتهام كل فريق غيره بالكفر والخروج عن الدين ، وهى اتهامات غير صحيحة كالقول بنفى الصفات ، أو القول بإثبات قدماء مع الله ، وغير ذلك من الاتهامات والإلزامات والتى سوف نعرض لها بالتفصيل فى الجزء الثانى لهذا الكتاب الذى سوف يُخصص لدراسة حقيقة الخلاف فى المشكلات الكلامية ، ويكفى أن نشير هنا فقط إلى أن الاختلاف فى التعريفات أدَّى إلى الاختلاف فى المواقف إزاء المشكلات الكلامية .

١٢ - إدخال العقل فى البحث فى مسائل تعلو نطاق إدراكه ، كالبحث فى حقيقة الصفات الإلهية وهل هى زائدة على الذات أم هى الذات ؟ إلى غير ذلك ، وهى من المباحث الرئيسية لعلم الكلام ، والعقل قاصر عن إدراك حقيقة الأشياء فى ذاتها ، فكيف يدرك حقيقة الصفات الإلهية ؟ ولا يستطيع العقل أن يقطع برأى فى مثل هذه الموضوعات ، حتى لجعلها مثار خلاف نتعصب لها ، ويُكَفِّر كل فريق مخالفه فى ذلك الرأى ، ومع إدخال العقل فى موضوعات تعلو نطاق إدراكه ، فلقد قالوا بتناهى المعرفة العقلية وحدود العقل فى الإدراك ، وموضوع صفات الله تعالى من أعلى الحقائق وأجلّها عن الإدراك .

١٣ - البحث فى أمور افتراضية وليست واقعية ، أى هل يجوز أن تقع أم لا ؟ مع الاعتراف بأنها ليست واقعة بالفعل ، وهذا نتيجة استقصائهم فى البحث لكافة وجوه الاحتمالات الممكنة وغير الممكنة ، وذلك مثل : هل يجوز أن يُكلِّف الله عباده ما لا يطيقون ؟ مع اعتراف الكل أن الله لم يُكلِّف عباده بالفعل إلا ما يطيقون - فالخلاف فى حالة الجواز لا فى حالة الوقوع بالفعل ، ولعل هذا العكاس للفقه الافتراضى الذى وُجِد لدى الفقهاء فى عصر التقليد ، وهذا أدَّى إلى البحث في تفصيلات لا طائل تحتها ، ومثل هذه الأبحاث فى التفصيلات والتفريعات ، وأيضاً الأبحاث العقيمة التى لا فائدة منها تعمل على زيادة الخلاف .

١٤ - إن حقائق الإيمان أمور قلبية تعنى التصديق والتسليم ، قد تعلو أحياناً فوق مناقشات العقل ومناقضاته وحججه ، وليس معنى ذلك أنها ضد العقل ، لكن محاولة صب هذه الحقائق فى قوالب عقلية جامدة ، تشويه لتلك الحقائق ، بل أيضاً سوء فهم لطبيعتها ، ولقد حاول بعض المتكلمين صياغة العقيدة صياغة منطقية مجردة ، ولقد أدَّى هذا إلى تمسك كل فريق بما يرتضيه من صياغة معينة وينكر على غيره ، ويرى أنه وحده الذى أصاب الحق .

١٥ - لقد كان التعصب للرأى سبباً فى الخلاف بين المتكلمين ، فلقد كان التعصب هو السمة الظاهرة لكل فريق ، فلم يكن بلوغ الحقيقة هو الهدف المنشود عندهم ، بقدر ما كان التعصب للرأى ، وهذا يصد عن بلوغ الحق ، ولقد كانت آفة التعصب سبباً لاتساع شُقَّة الخلاف بينهم ، وتمسُّك كل فريق برأيه ، متعصباً له ، لا يرى الحق فى غيره .

* *

وبعد عرض هذه الأسباب للخلاف - سواء المنهجية منها والمتنوعة - يمكن القول بأن المتكلمين لم يلتزموا بالمنهج الجدلى فى القرآن الكريم وأيضاً بآداب الجدل ، فلقد بَعُدَ الجدل عن مراميه كما فى القرآن ، وأصبح الغرض منه إفحام الخصم

وإسكاته لا الأخذ بيده إلى الحقيقة ، فلم يعد الوصول إلى الحق هو الهدف بقدر الدفاع عن الرأى والتعصب له ، واتخذوا فى سبيل تحقيق ذلك كل الوسائل المشروعة وغير المشروعة ، فشاع بينهم الإلزام وكثرت بينهم الاتهامات ، ولم يعد يرى أحد الحق خلاف ما يراه ، فاختفت الموضوعية وسادت الذاتية .

ولقد أسهم ذلك فى تعميق هوة الخلاف بينهم ، وأصبحت الآراء متباعدة وليس من السهل التقاؤها فى ذلك الجو المشحون بالخصومة والنزاع ، والذى بَعُدَ به الجدل عن مراميه الصحيحة ، وأيضاً اتباع أساليب جدلية وصور استدلالية يستخدمها كل فريق لتعضيد رأيه ومعاندة الخصم .

ولقد آثرنا أن ندع القارىء ليقوم بنفسه بالمقارنة بين الجدل فى القرآن الكريم وآداب الجدل ، وبين الجدل عند المتكلمين وموقفهم من الأدلة النقلية والتأويل ، وكذلك أسباب الخلاف الأخرى ، ليتبين له ذلك الفرق الواضح .

* * *

قائمة المراجع

أولاً – المخطوطات والرسائل الجامعية :

١ – أبو المعين النسفى : تبصرة الأدلة – مخطوط دار الكتب المصرية رقم ٤٢

٢ – أبو منصور الماتريدى : تأويلات أهل السُّنَّة – مخطوط دار الكتب المصرية رقم ٨٧٣ (تفسير).

٣ – الآمدى : إبكار الأفكار – مخطوط دار الكتب المصرية رقم ١٦٠٣

٤ – الجوهرى : رسالة تتعلق بالفرق بين الماتريدى والأشعرى – مخطوط دار الكتب رقم ١٢٩ (عقائد تيمور).

٥ – عادل السكرى : النزعة النقدية عند المعتزلة – رسالة ماجستير – كلية الآداب جامعة عين شمس .

* *

ثانياً – مراجع عامة مطبوعة باللغة العربية :

١ – ابن الجوزى : تلبيس إبليس – دار الكتب العلمية – بيروت .

٢ – ابن الحاجب : منتهى الوصول والأمل فى علمى الأصول والجدل – طبعة أولى – مطبعة السعادة – ١٣٢٦هـ .

٣ – ابن المرتضى : المنية والأمل فى شرح كتاب الملل والنحل – نشرة توما أونالد – بيروت .

٤ – ابن النديم : الفهرست – دار المعرفة للطباعة والنشر – بيروت .

٥ – ابن تيمية : الإيمان – تحقيق الدكتور محمد خليل هراس – دار الطباعة المحمدية – الأزهر – القاهرة .

٦ – ابن تيمية : الرسالة التدمرية فى تحقيق الإثبات لأسماء الله وصفاته – المطبعة السلفية – ١٣٨٧هـ .

٧ – ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل – الجزء الأول – تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم – مطبعة دار الكتب – ١٩٧١م .

٨ – ابن تيمية : مجموعة الفتاوى – المجلد الخامس – القاهرة – ١٣٢٩هـ .

٩ – ابن تيمية : الرد على المنطقيين – طبعة بومباى – الهند – ١٩٤٩م .

١٠ – ابن حزم : الفِصَل فى الملل والأهواء والنحل – دار المعرفة – بيروت .

١١ – ابن حزم : الإحكام فى أصول الأحكام – أشرف على الطبع أحمد شاكر – مطبعة العاصمة – القاهرة .

١٢ – ابن حزم : التقريب لحد المنطق والمدخل إليه – بيروت – ١٩٥٩م .

١٣ – ابن خلدون : المقدمة – طبعة دار الشعب .

١٤ – ابن رشد (الحفيد) : فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال – دار الآفاق الجديدة – بيروت – ١٩٧٨م .

١٥ – ابن رشد (الحفيد) : مناهج الأدلة – تحقيق الدكتور محمود قاسم – الانجلو المصرية – ١٩٥٥م .
١٦ – أبو زهرة (محمد) : تاريخ الجدل – دار الفكر العربى – الجزء الثانى – ١٩٨٠م .
١٧ – أبو منصور الماتريدى : التوحيد – تحقيق الدكتور فتح الله خليف – دار المشرق – بيروت .
١٨ – أبى عذبة (الحسن بن عبد المحسن) : الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية – الطبعة الأولى – حيدر آباد الدكن – ١٣٢٢هـ .
١٩ – الإسفرايني : التبصير فى الدين – تحقيق زاهد الكوثرى – الطبعة الثانية – ١٣٧٥هـ .
٢٠ – الأشعرى : استحسان الخوض فى علم الكلام – الجزء الثانى – حيدر آباد الدكن – ١٣٤٤هـ .
٢١ – الأشعرى : مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين – تحقيق محمد محيى الدين – النهضة المصرية – ١٩٦٩م .
٢٢ – الأشعرى : اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع – تحقيق الأب مكارثى – المطبعة الكاثوليكية – بيروت ١٩٥٢ – ونسخة أخرى : تحقيق الدكتور غرابة – مطبعة مصر – ١٩٥٥م .
٢٣ – الأشعرى : الإبانة عن أصول الديانة – إدارة الطباعة المنيرية – ١٣٤٨هـ
٢٤ – الإيجى (عضد الدين) : المواقف مع شرح السيد السند – بولاق مصر – ١٣٦٦هـ ، ونسخة أخرى : مكتبة المتنبى – القاهرة .
٢٥ – الباقلانى : التمهيد – نشرة الأب مكارثى – المكتبة الشرقية – بيروت ١٩٧٥م .
٢٦ – الباقلانى : الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به – تحقيق زاهر الكوثرى – مكتبة الخانجى – ١٣٨٢هـ .
٢٧ – البزدوى : أصول الدين – تحقيق هانز بيترليس – دار إحياء الكتب العربية – ١٩٦٣م .
٢٨ – البطليوسى : التنبيه على الأسباب التى أوجبت الاختلاف بين المسلمين – الطبعة الثانية – المتنبى – ١٤٠٢هـ .
٢٩ – البغدادى (ابن رجب) : فضل علم السَّلَف على الخَلَف – مكتبة الكليات الأزهرية .
٣٠ – البغدادى (عبد القاهر) : أصول الدين– الطبعة الثانية – دار الكتب العلمية – ١٩٨٠م .
٣١ – البغدادى (عبد القاهر) : الفَرْق بين الفِرَق – تحقيق محمد محيى الدين – مكتبة صبيح – الأزهر – القاهرة .
٣٢ – البلخى (عبد الله بن أحمد الكعبى) : المقالات ، فضل الاعتزال – تحقيق فؤاد سيد – الدار التونسية للنشر – ١٩٦٨م .
٣٣ – البيانونى (محمد أبو الفتح) : دراسات فى الاختلافات الفقهية – دار السلام – ١٤٠٣هـ .
٣٤ – البياضى (كمال الدين أحمد) : إشارات المرام من عبارات الإمام – تحقيق يوسف عبد الرازق – الطبعة الأولى – الحلبى – ١٣٦٨هـ .
٣٥ – التفتازانى (د. أبو الوفا) : علم الكلام وبعض مشكلاته – دار الثقافة للطباعة والنشر – ١٩٧٥م .
٣٦ – التفتازانى (د. أبو الوفا) : الإنسان والكون فى الإسلام – دار الثقافة للطباعة والنشر – ١٩٧٩م .
٣٧ – التلمسانى : مفتاح الوصول إلى علم الأصول – دار الكتاب العربى – ١٩٦٢م .
٣٨ – التومى (محمد) : الجدل فى القرآن – الجزائر – ١٩٧٩م .

٣٩ – الجرجانى (الشريف بن على) : التعريفات – المطبعة الحميدية المصرية – ١٣٢١هـ .
٤٠ – الجرجانى (الشريف بن على) : الرسالة الشريفة فى آداب البحث والمناظرة – مكتبة صبيح – ١٩٤٩م .
٤١ – الجوينى (أبو المعالى) : الإرشاد – تحقيق الدكتور محمد يوسف وعلى عبد المنعم – الخانجى – ١٩٥٠م .
٤٢ – الجوينى (أبو المعالى) : البرهان فى أصول الفقه – تحقيق الدكتور عبد العظيم الديب – دار الأنصار – القاهرة .
٤٣ – الجوينى (أبو المعالى) : الكافية فى الجدل – تحقيق الدكتورة فوقية حسين محمود – مصر – ١٩٧٩م .
٤٤ – الخياط : الانتصار – تحقيق نيبرج – لجنة التأليف والترجمة والنشر – ١٣٤٤هـ .
٤٥ – الدهلوى : الإنصاف فى بيان سبب الاختلاف فى الأحكام الفقهية – مكتبة العلم – القاهرة – ١٣٨٥هـ .
٤٦ – الرازى (فخر الدين) : لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات – تحقيق طه عبد الرؤوف – مكتبة الكليات الأزهرية – ١٩٨٠م .
٤٧ – الرازى (فخر الدين) : أساس التقديس – مطبعة كردستان العلمية – ١٣٢٨هـ .
٤٨ – الرازى (فخر الدين) : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين – الطبعة الأولى – المطبعة الحسينية المصرية .
٤٩ – الزبيدى : إتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين – طبعة القاهرة .
٥٠ – السبكى : طبقات الشافعية الكبرى – الطبعة الأولى – المطبعة الحسينية المصرية .
٥١ – السيوطى (جلال الدين) : صون المنطق – تحقيق الدكتور على سامى النشار – القاهرة – ١٩٤٧م.
٥٢ – الشاطبى : الموافقات فى أصول الشريعة – المكتبة التجارية – مصر
٥٣ – الشاطبى : الاعتصام – ضبطه وصححه الأستاذ أحمد عبد الشافي – الجزائر .
٥٤ – الشهرستانى : نهاية الإقدام – تحقيق الفريد جيوم – دار المعرفة للطباعة والنشر – بيروت – ١٩٧٥م.
٥٥ – الشهرستانى : الملل والنحل على هامش الفِصَل فى الملل لابن حزم – ونسخة أخرى – تحقيق عبد العزيز الوكيل – مؤسسة الحلبى
٥٦ – الشافعى (د. حسن محمود) : المدخل إلى دراسة علم الكلام – مكتبة وهبة – ١٤١١هـ .
٥٧ – الصنعانى (محمد بن إبراهيم) : ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان – مصر .
٥٨ – العراقى (د. محمد عاطف) : تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية – الجزء الثالث – دار المعارف – ١٩٧٦م .
٥٩ – العراقى (د . محمد عاطف) : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد – دار المعارف – ١٩٨٠م .
٦٠ – العراقى (د . محمد عاطف) : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد – الطبعة الأولى – دار المعارف – ١٩٨١م .

٦١ – العلوانى (د . طه جابر) : أدب الاختلاف فى الإسلام – قطر – ١٤٠٦هـ .
٦٢ – الغزالى (أبو حامد) : قانون التأويل – تحقيق زاهد الكوثرى – مطبعة الألوان – ١٣٩٥هـ .
٦٣ – الغزالى (أبو حامد) : إحياء علوم الدين – دار المعرفة للطباعة والنشر – بيروت .
٦٤ – الغزالى (أبو حامد) : المنقذ من الضلال – بهامش الإنسان الكامل – لعبد الكريم الجيلى – مطبعة محمد على صبيح .
٦٥ – الغزالى (أبو حامد) : إلجام العوام عن علم الكلام .
٦٦ – الغزالى (أبو حامد) : الاقتصاد فى الاعتقاد – تحقيق الدكتور عادل العوا – دار الأمانة – بيروت – ١٩٦٩م .
٦٧ – الغزالى (أبو حامد) : القسطاس المستقيم – ضمن مجموعة القصور العوالى – مكتبة الجندى .
٦٨ – الفارابى : إحصاء العلوم – تحقيق الدكتور عثمان أمين – الطبعة الثالثة – الأنجلو المصرية – ١٩٦٨م .
٦٩ – القاسمى : تاريخ الجهمية والمعتزلة – الطبعة الأولى – مؤسسة الرسالة – بيروت – ١٩٧٩م .
٧٠ – القطان (مناع) : مباحث فى علوم القرآن : مكتبة وهبة – ١٩٨١م .
٧١ – القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب العدل والتوحيد – عشرون جزءاً حقق منها أربع عشرة جزءاً ونشرته وزارة الثقافة المصرية ضمن مجموعة « تراثنا » – لجنة بإشراف الدكتور طه حسين ، وإبراهيم مدكور .
٧٢ – القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة – تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان – الطبعة الأولى – مكتبة وهبة – القاهرة – ١٩٦٥م .
٧٣ – القاضى عبد الجبار : المجموع فى المحيط بالتكليف – الجزء الأول – نشرة الأب جين يوسف – المطبعة الكاثوليكية .
٧٤ – القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة – تحقيق فؤاد سيد – الدار التونسية للنشر – ١٩٨٦م .
٧٥ – المغربى (د على عبد الفتاح) : أبو منصور الماتريدى وآراؤه الكلامية – مكتبة وهبة – ١٩٨٥م .
٧٦ – المغربى (د . على عبد الفتاح) : الفرق الكلامية الإسلامية . . – مدخل ودراسة – مكتبة وهبة – ١٩٨٦م .
٧٧ – المغربى (د . على عبد الفتاح) : الفكر الدينى الشرقى القديم – مكتبة الحرية الحديثة – ١٩٨٧م .
٧٨ – المغربى (د . على عبد الفتاح) : اتجاهات النظر العقلى فى الدين عند مفكرى الإسلام – مكتبة الحرية الحديثة – ١٩٨٨م .
٧٩ – المقريزى : الخطط المقريزية – مؤسسة الحلبى .
٨٠ – النشار (د . على سامى) : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام – الطبعة الرابعة – دار المعارف – مصر – ١٩٧٨م .
٨١ – النشار (د . على سامى) : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام – الجزء الأول – الطبعة الثانية – دار المعارف – مصر .
٨٢ – الهندى (عبد الرشيد) : الرسالة الرشيدية على الرسالة الشريفة فى آداب البحث والمناظرة للجرجانى – تحقيق على مصطفى الغرابى – مكتبة صبيح – ١٩٤٩م.

٨٣ - جلبى (ملا كاتب) : كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون - الطبعة الأولى - دار سعادة - ١٣١٠هـ .
٨٤ - دراز (د . محمد عبد الله) : النبأ العظيم نظرات جديدة فى القرآن - مطبعة السعادة - ١٩٦٩م .
٨٥ - زادة (عبد الرحيم على) : نظم الفوائد وجمع الفوائد فى بيان المسائل التى وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية - المطبعة الأدبية - القاهرة - ١٣١٧هـ .
٨٦ - صبحى (د . أحمد محمود) : فى علم الكلام .. المعتزلة والأشاعرة - مؤسسة الثقافة الجامعية - الإسكندرية - ١٩٧٨م .
٨٧ - عبد الرازق (الشيخ مصطفى) : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية - الطبعة الثالثة - لجنة التأليف والترجمة والنشر .
٨٨ - عبد الرازق (الشيخ مصطفى) : الدين والوحى والإسلام - دار إحياء الكتب العربية - ١٩٤٥م .
٨٩ - فضل الله (د ... محمد حسين) : الحوار فى القرآن - قسنطينة - الجزائر - ١٣٩٦هـ .
٩٠ - قنواتى : فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحية - ترجمة الدكتور صبحى صالح ، والدكتور فريد جبر - الطبعة الأولى - دار العلم للملايين - بيروت - ١٩٦٧م .
٩١ - كبرى زادة (طاش) : مفتاح السعادة - الجزء الثانى - دار الكتب الحديثة .
٩٢ - مدكور (د . إبراهيم) : المنهج الأرسطى والعلوم الفقهية والكلامية - ترجمة حامد طاهر - مجلة الثقافة - عدد (٦) فبراير ١٩٦٥ .
٩٣ - مدكور (د . إبراهيم) : فى الفلسفة الإسلامية .. منهج وتطبيقه - الجزء الأول - الطبعة الثانية - دار المعارف - ١٩٦٨م .
٩٤ - مدكور (د . إبراهيم) : فى الفلسفة الإسلامية .. منهج وتطبيقه - الجزء الثانى - دار المعارف - ١٩٧٦م .
٩٥ - هويدى (محيى) : دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية - النهضة العربية - ١٩٨٢م .
٩٦ - يعقوبى (محمود) : ابن تيمية والمنطق الأرسطى - ديوان المطبوعات الجامعية - الجزائر .

* *

ثالثاً - مراجع باللغة الإنجليزية :

1 - Tritton : Moslim Theology Lusac Campany , 1947 .
2 - Watt Montgomery : Free Will and Predestination in early Islam Lusac , 1948 .
3 - Watt Montgo mery : Islamic philosophy and thealogy university of Edinlwrgh , 1964 .
4 - Encyclopaedia of Islam vol , III Art . al Maturidi

* * *

محتويات الكتاب

المقدمـــة ٥

الفصل الأول : معنى الخلاف وبدايته وتطوره
(١٣ - ٦٥)

تمهيـــد ١٥

أولا : معنى الخلاف وأنواعه ١٧

١ - معنى الخلاف ١٧

٢ - أنواعه ٢٠

الخلاف والنظر والمناظرة والحوار والجدل ٢٤

(أ) معنى النظر ٢٤

(ب) معنى المناظرة ٢٥

(جـ) معنى الحوار ٢٦

الجـــدل ٢٧

ثانياً : بداية الخلاف ٢٩

عصر النبى عليه السلام ٣٠

عصر الصحابة ٣٦

خلافة علىّ وما صاحبها من خلاف ٤٢

الفصل الثانى : مظاهر الخلاف
(٥٧ - ١٠٢)

تمهيـــد ٥٩

الصفحة

أولاً : مظاهر الخلاف بين المعتزلة ومتكلمى أهل السُّنَّة (الماتريدية والأشاعرة) ٦١

١ - المعرفة ٦٤

وجوب النظر ٦٤

معنى العلم ٦٤

معنى الحد ٦٥

الأدلة ٦٦

٢ - العالَم ٦٧

٣ - الألوهية ٦٨

معنى الصفة ٦٩

علاقة الصفات بالذات ٧٠

تفصيل الصفات ٧٠

أفعال الله تعالى ٧٣

٤ - خلق أفعال العباد ٧٥

بالنسبة للقضاء والقدر ٨١

٥ - الإيمان ٨٢

ثانياً : الخلاف بين الماتريدية والأشاعرة ٨٥

مسائل الخلاف ٨٧

١ - الصفات ٨٧

معرفة الله بالعقل ٩٠

الصفحة

التكليف بما لايُطاق ٩١
الكسب ٩١
الإيمان ٩٢
تبدل السعادة والشقاوة ٩٢
ثالثاً : الخلاف بين المعتزلة ٩٤

الفصل الثالث : أسباب الخلاف
(١٠٣ - ١٥٩)

تمهيـــد ١٠٥
أولاً : الجـــدل ١٠٦
١ - المعنى اللُّغوى والاصطلاحى ١٠٦
٢ - الجدل فى القرآن الكريم ١٠٧
٣ - آداب الجدل ١٢١
٤ - الجدل عند المتكلمين من أسباب خلافياتهم ١٢٤
ثانياً : الخلاف حول الأدلة النقلية ١٣٥
ثالثاً : الخلاف حول التأويل وما يتعلق به من موضوعات ١٤١
رابعاً : أسباب متنوعة ١٥٣
قائمة المراجع ١٦٠
محتويات الكتاب ١٦٥

* * *

رقم الايداع : ٥٩٨٢ / ٩٤
I.S.B.N 977 - 225 - 054 - 3

طبع بالمطبعة الفنية ت ٣٩١١٨٦٢

كتب للمؤلف

- إمام أهل السنة والجماعة . .
  أبو منصور الماتريدى . . وأراؤه الكلامية — مكتبة وهبة
- الفرق الكلامية الإسلامية . . مدخل . . ودراسة — مكتبة وهبة
- النبوة والأنبياء . . فى الفكر الإسلامى — مكتبة وهبة
- حقيقة الخلاف بين المتكلمين — مكتبة وهبة
- المفكر الإسلامى المعاصر . . مصطفى عبدالرازق — دار المعارف
- أبو اليسر البزدوى . . وآراؤه الكلامية — الصدر لخدمات الطباعة
- اتجاهات النظر العقلى فى الدين . . عند مفكرى الإسلام — تحت الطبع
- دراسات فى الفكر الإسلامى المعاصر — تحت الطبع
- دراسات فى الأخلاق الإسلامية — تحت الطبع

* * *